

LA RESISTENCIA CULTURAL DEL NEGRO EN AMERICA LATINA

Lógica ancestral y celebración de la vida

MUAMBA TUJIBIKILE



F
2191
.B55
T85
1990

LIBRARY OF PRINCETON

MAY 09 2016

THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive
in 2016

**LA RESISTENCIA
CULTURAL DEL NEGRO
EN AMERICA LATINA**

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

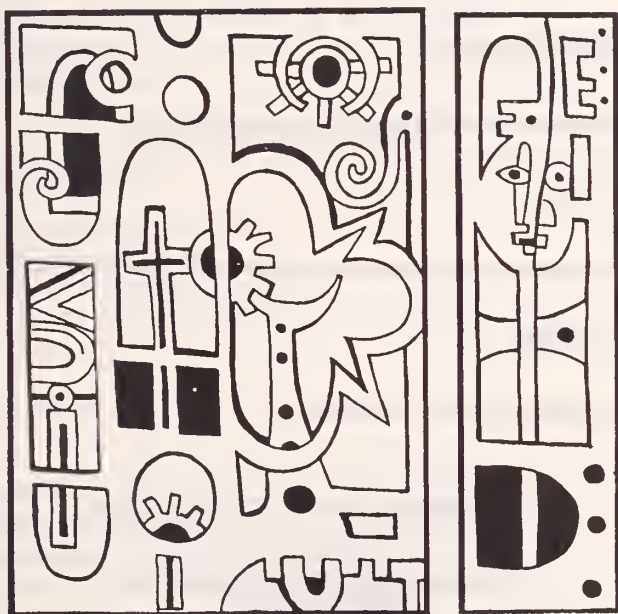
EQUIPO DE INVESTIGADORES

Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez
Helio Gallardo

LA RESISTENCIA
CULTURAL DEL NEGRO
EN AMERICA LATINA

Lógica ancestral y celebración de la vida

MUAMBA TUJIBIKILE



EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
CORRECCION: Guillermo Meléndez
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
ILUSTRACION DE LA PORTADA: Hernán Arevalo

320.56

T915r Tujibikile, Muamba
La Resistencia cultural del negro en América Latina:
lógica ancestral y celebración de la vida/
Muamba Tujibikile
—1. ed.— San José: DEI, 1990.
68 págs.; 21 cms. —(Colección Análisis)

ISBN 9977-83-013-4

1. Cristianismo y política.
2. Racismo — Historia.
I. Título. II. Serie.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-013-4

© Editorial Departamento Ecuémico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1990

© Muamba Tujibikile

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuémico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29
Télex 3472 ADEI CR

Contenido

Prólogo	I
Presentación	11
Introducción	13
Capítulo I: La celebración de la muerte en el sur oeste de la República Dominicana y en la Costa Occidental de Africa Central	17
1. Vida social y comprensión de la existencia	18
2. El trato del cuerpo	23
a. <i>El instante de la muerte</i>	23
b. <i>El aseo del muerto</i>	24
c. <i>La conservación del cuerpo</i>	25
d. <i>La exposición del cuerpo</i>	26
e. <i>El entierro</i>	26
3. La asistencia	28

Capítulo II: Análisis e interpretación del rito de la muerte en el contexto cultural: experiencia (de las generaciones) ancestral.....	31
1. El lenguaje ritual: un lenguaje simbólico	31

2. Análisis e interpretación del rito	33
a. <i>Los ritos</i>	33
b. <i>El momento de la celebración</i>	33
c. <i>El agrupamiento</i>	34
d. <i>Los llantos y los lamentos</i>	35
e. <i>El tratamiento del cuerpo: el aseo del muerto</i>	36
f. <i>El entierro</i>	38

Capítulo III

El sentido de la muerte en la acumulación de tradiciones	43
---	----

1. La muerte como amenaza, ruptura y separación	43
a. <i>Una amenaza</i>	43
b. <i>Una ruptura</i>	44
c. <i>La muerte: una separación</i>	44
2. La muerte como una partida	45
3. La muerte, un paso necesario: un traspaso	45
4. La muerte: un nuevo nacimiento	46
5. "Los muertos no son muertos"	47
a. <i>El mundo de los muertos</i>	47
b. <i>Comunión—comunicación</i>	48

Capítulo IV

De la experiencia ancestral a la experiencia cristiana de la muerte	51
--	----

Capítulo V

Las implicaciones político-pastorales a la luz de la visión ancestral de la vida y de la muerte	53
--	----

1. La lógica ancestral como dialéctica de la lucha por la dignidad y los derechos del hombre y de la mujer caribeños	53
2. La lógica ancestral unificadora como dialéctica de la lucha por la libertad de expresión y el derecho de asociación por la misma causa	54

3. La lógica ancestral como dialéctica de la unidad económica y política	55
a. <i>No a la propiedad privada y nueva lógica de producción</i>	55
b. <i>La tierra: vida y poder, como negación dialéctica del capitalismo</i>	56
4. La muerte, compromiso por la vida	56
En síntesis	59
Bibliografía	61

Prólogo

*En la muerte y más allá de la muerte,
el africano y sus descendientes afirman
la permanencia de la vida*

Muamba Tujibikile

Muamba Tujibikile viene, por su voluntad, desde Zaire, Africa, a practicar entre nosotros algo que aprendió a vivir, como una raíz de cultura, en su tierra: *transformar al difunto en ancestro*. Parece una expresión sencilla que designa una tarea sencilla, pero para el negro caribeño transformar al difunto en ancestro implica algo más que el sentimiento personal o familiar con que recordamos o asumimos al muerto. “Transformar al difunto en ancestro” significa recuperar o rehacer un fundamento, una historia, un sentido de la vida de los que se ha sido previamente separado, despojado y a los que, desde esa escisión y despojo, se ha transfigurado y concedido un nuevo sentido dentro de un orden desgarrado en el que el negro o el mulato constituyen una mala palabra o designan una entidad carencial que se debe superar y, también, subordinadamente, una realidad en la que negros y mulatos intuyen que se debe resistir.

Existe una compleja y específica estructura cultural opresiva sobre el negro caribeño. Forzado brutalmente por el comercio de esclavos a salir de su tierra —es decir desalojado de su existencia propia— debe aprender a existir, por analogía, en un *Mundo Nuevo* determinado por el trabajo forzado, el racismo y una espiritualidad de muerte. Escindido de su familia y clan, privado de su palabra y del universo simbólico que confería sentido a sus acciones, castigado y excluido por su condición racial y social, el negro oprimido, explotado, sistemáticamente violado, resiste: trabaja a disgusto, sabotea, se rebela, huye, gesta círculos clandestinos en los que intenta reanimar sus tradiciones y su lenguaje, protagoniza revueltas y guerras de liberación. En estas condiciones de violencia, de desgarramiento, y de resistencia y lucha, las diversas expresiones libidinales y culturales que determinaron originalmente su existencia retornan o se reproducen transfiguradas, reprimidas, como malestar y rito, como una forma de ser vivido que permite acceder a o entrever la libertad y que a la vez la bloquea.

Transformar al difunto en ancestro tiene que ver, por tanto, con la liberación humana, corpórea, personal, social, de un sector oprimido, relegado, violado, de nuestros pueblos centroamericanos y caribeños. Tujibikile viene a ofrecer una palabra que contribuya a ese proceso de liberación humano necesario e inscrito, como él mismo enfatiza, en la necesidad de re-descubrir el Caribe, de re-descubrir América Latina. Desde el pobre, sometido a una lógica sacrificial o atenazado por ella, *desde la víctima*, desde el negro, desde el indio, desde el explotado, América Latina, el Caribe, *nunca han sido descubiertos*. Sólo encubiertos. El Descubrimiento, precisamente por ser un signo espléndido de la dominación y el poder, oculta el Encubrimiento. Para un africano culto, como Tujibikile, o sea para un africano, no hemos sido descubiertos, sino encubiertos. Y está en nosotros, profunda y conflictivamente, la tarea de re-descubrirnos.

Así, el estudio de Tujibikile sobre los ritos de la muerte entre los bakoko-bantú y su presencia ausente en el ritual de los dominicanos del sur es, en lo fundamental, un estudio sobre las condiciones de una efectiva vida humana. No es sólo que pensar sobre la muerte suponga reflexionar sobre la vida —lo que representaría escasamente una pueril formulación de la dialéctica—, sino que una reflexión radical sobre lo *elemental* de la existencia humana, Vida y Muerte, contiene inevitablemente una reflexión sobre la Historia y sobre la específica historia del Caribe, entendida como un tiempo y un espacio que encierra y enfrenta a procesos de resistencia y liberación y de dominación y destrucción. La lógica ancestral, del ancestro, encierra, de este modo, la semilla de resistencia del pobre en el antecedente bakoko-bantú de una cultura de libertad y vida y, también y sobre todo, se extiende como necesario elemento de la actuación del negro en el ahora y en la proyección de un futuro suyo, o sea se concreta en un programa político. Transformar al difunto en ancestro implica, entonces, un proyecto y un programa políticos no sólo en sus sentidos restrictivos o especiales de ganar poder y de luchar por él, sino en el más profundo de construirse como comunidad, es decir en abrirse a una existencia humana.

Transformar al difunto en ancestro contiene así una dimensión ética, universal. No debe parecernos paradójico que quien formule —bajo la forma de una expresión de resistencia y reencuentro— una oferta de universalismo ético en la que todos los seres humanos se hacen posibles, sea un hombre negro que viene de Zaire y que dedica su existencia a organizar a los pobres, a escucharlos, a atenderlos en sus necesidades, a representarlos. El Encubrimiento suele llevarnos con frecuencia a considerar a sus víctimas bajo la forma unilateral y reduccionista, estereotipada, del “pobrecito”. Y dentro de las víctimas, a los indígenas y negros como los más “pobrecitos”. Que no se confunda la generosa humanidad de Muamba Tujibikile, su tierna solicitud, con ausencia o debilidad de convicciones, de realizaciones, de sueños compartidos. La oferta de Tujibikile —que es la oferta de muchos pueblos

y culturas— para que los caribeños reconstruyan una parte de sus raíces, es una propuesta de vitalidad, una réplica que forma parte de un camino cultural alternativo para un mundo que se autodestruye y muere y que, en su autoaniquilamiento, vilmente, proclama todavía la "superioridad" del Occidente blanco sobre Africa y Asia y sobre los pueblos mestizos. El discurso dominante del Occidente moderno, burgués y capitalista, incluyendo su filosofía, ha sido en lo fundamental encubridor, grosero y mezquino, ruin, cuando se trata de hablar —o sea de discernir y valorar— sobre sus víctimas.

Muamba Tujibikile nos dice que estas víctimas, desde siempre, están de pie. Y nos lo dice con un discurso que es analítico y generoso, riguroso y abierto. Dulce y fraterna y sentida propuesta de solidaridad que proviene de otros hombres —o sea de lo mejor que también está en nosotros— ofrece Tujibikile. Ojalá aprendamos, asimismo, a estar también de pie para poder recibirla y asumirla.

Helio Gallardo
Noviembre, 1989

Después de cinco siglos de dominación política, religiosa y económica, y un presente de miseria y de opresión, recuerda hoy que, encontrar en ti rasgos y fundamentos culturales negro-africanos —no te niegas a reconocerlos en tu vida diaria... tu canto, tu baile, tus símbolos, las energías rítmicas del Dios de la vida en tu ser...—, es fruto de una resistencia organizada y sistematizada, según el místico interior de la misma cultura negra-africana y su espiritualidad.

Quisieron reducir tu cultura al folklore, y te hicieron creer que era así. Tú eres mucho más. Eres sabiduría del que nos creó, eres flujo de energía y de movimiento que sólo la intuición-ritmo puede a-prehender; y esta energía es el Espíritu del Creador.

Son cinco siglos de presencia... ¿No sería hoy el tiempo de gracia, el tiempo del perdón y también el tiempo de solidaridad del occidente con América Latina, resignándose de toda intervención en América Latina? ¿No sería hoy el tiempo de reparar su pecado, aunque vidas humanas masacradas no se vuelvan a reanimar?

La sangre que estos siglos han derramado y que ha coloreado este continente, grita libertad, grita independencia, grita unidad latinoamericana. Esta sangre recrea hoy la nueva Iglesia... la verdadera Iglesia: Iglesia que no tortura a Jesús, Iglesia que no adora los falsos dioses... del dinero, del poder... del mercado... de la empresa... Iglesia de los Pobres, de los asesinados por la justicia, de los silenciados... Iglesia Cristiana.

Y para recrearla debemos redescubrir el Caribe, debemos redescubrir América Latina. Es urgente enculturalizar, caribeñizar y latinoamericanizar el Evangelio. Es urgente re-encontrar el Evangelio robado y torturado. Hoy es urgente re-expresar y regenerar la palabra. Hoy es la hora de escribir la historia latinoamericana de salvación y el quinto evangelio: la experiencia latinoamericana del Dios de la Vida y de la historia.

Antes de terminar esta cartita, permítanme recordar y agradecer a todos los que hicieron posible esta articulación: Armida Méndez Rivas, por sus consejos y apoyo... todo el pueblo pobre de Dios de Neyba, que me aceptó y me permitió vivir y compartir sus momentos fuertes. No podemos pasar por alto los aportes consistentes y constructivos de Helio Gallardo en los momentos decisivos. La familia DEI y todos los talleristas del DEI 1988 que me han sostenido y acompañado en los momentos difíciles y de soledad —a veces necesaria— en la elaboración de este trabajo nuestro.

Que cada uno se sienta agradecido por estas líneas, fruto de nuestra colaboración y “fraternura”.

Introducción

En la vigilia de los quinientos años del encuentro criminal y brutal en nuestra Isla (*) y de la invasión de la “misma”, me parece un deber recordar y desenterrar la vida de hombres y mujeres que no son más que olvidados intencionalmente, por descuido o por culpabilidad. Son mujeres y hombres que han marcado por su mística interior y su espiritualidad, la vida de los pueblos y de la Iglesia suramericana y caribeña.

Muchos de estos santos han vivido y muerto; su persona, su valor auténtico, su historia y toda su cultura, han sido pasados al anonimato (1), borrado de entre los vivos y llevado escondido a sus nietos y tataranietos. Pero, por dentro de cada habitante y de cada hijo e hija de estas tierras americanas y caribeñas, descendientes—quiéranlo o no—de lo que fue la mezcla de aquellos emigrantes negros de “Etiopía” (2) y de los conquistadores occidentales, arden imborrables y eternos rayos de la cultura y de la espiritualidad negra africana (3):

...estos valores que entraña la identidad del negro forman parte vital de las culturas nacionales respectivas, y al ser negados, se está recortando la propia identidad de cada país latinoamericano y caribeño (4).

*) Santo Domingo.

1) Cfr. María Teresa Ruiz, *Racismo algo más que discriminación*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1988, págs. 36-40; José Luis Sáez, *Cinco siglos de Iglesia dominicana*, Santo Domingo, pág. 27; Celsa Albert, *Los africanos y nuestra Isla*, Ed. CEDEE, págs. 1-9.

“No se concibe, dice Quince Duncan, esta América sin la presencia invaluable de la cultura negra... el negro recreó (en el Caribe) allí una cultura, desde la Costa Atlántica de la América Central hasta la más oriental de las Islas Antillanas”, en: *Cultura negra y teología*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1986, pág. 14.

2. Cfr. Celsa Albert, *op. cit.*, pág. 6; María Teresa Ruiz, *op. cit.*, pág. 48. Etiopía es un país de África Central con una de las más viejas civilizaciones; y en aquel entonces, África se reducía a él para los conquistadores e invasores.

3. Cfr. Celsa Albert, *op. cit.*, pág. 9; María Teresa Ruiz, *op. cit.*, págs. 47-52.

4. Quince Duncan y otros, *op. cit.*, pág. 13.

Ojalá que estas líneas no vayan a herir corazones, sino que ayuden a descubrir en nosotros la tinta de la sabiduría y de la cultura africana. Al escribir estas páginas, nos mueven el deseo y la esperanza de poder colaborar con todos los que se inscriben en el proyecto del Dios de la Vida, en la ardua y dura marcha hacia la liberación (5). Es más, contribuir con los que quieren presentar un nuevo Evangelio, es decir, ayudar a “Jesús-Evangelio” a encarnarse en América Latina y en el Caribe tal como es, sin torturas ni masacres.

¿Cómo hablar hoy de liberación sin tocar el problema fundamental de la identidad cultural? No serviría de nada una liberación política, social y económica, si al pueblo liberado se le ha quitado su identidad cultural (6). Y, ¿cuál es la nuestra?

Desterrados de su tierra, de su mundo cultural y de su historia, los negros fueron traídos a la fuerza a un mundo nuevo como esclavos. Su libertad, sus valores culturales, su idioma y tradiciones, su forma de organización socio-política y sus derechos, no fueron reconocidos. Hasta hoy todavía, a sus descendientes les esconden y deforman su verdad.

Muchos siglos después le devolvieron al negro, como dice Monseñor Enrique Bartolucci:

...la libertad oficialmente, pero una libertad ficticia, porque no le devolvieron su identidad cultural ni su dignidad como pueblo, ni las posibilidades ni los medios de vivir decentemente y hacer historia (7).

Visitemos los museos: ¿qué espacio ocupan el arte y la cultura africana? ¿Dónde se han visto reconocidos la memoria de las raíces históricas, la conciencia de la tradición oral, de la literatura y del arte, el orgullo y la disciplina tribal, como la estructura social y familiar? (8).

Todo se le ha negado al “mulato”, se le ha escondido o deformado, y él se pregunta sin respuesta: “ayer español nací, a la tarde fui francés, a la noche etíope fui, hoy dicen que son inglés, ¡no sé qué será de mí! (9). ¿Cómo podría vivir equilibrado su presente y proyectarse al futuro, si ignora su pasado? ¿Acaso, un pueblo cuyo pasado le ha sido relegado, su idiosincrasia y su mundo religioso, tendría esperanza para el futuro cortado de sus raíces? (10).

5. Cfr. María Teresa Ruiz, *op. cit.*, pág. 48.

6. Cfr. Monseñor Enrique Bartolucci, “Hacia una pastoral afro-americana”, en *Cuaderno de Apertura 1* (Mayo 1987), pág. 9.

7. Cfr. María Teresa Ruiz, *op. cit.*, págs. 36-40.

8. Cfr. Monseñor Enrique Bartolucci, artículo citado, págs. 8-9.

8. Vale la pena mencionar que hay países en el Caribe donde no se puede tocar ni bailar la música africana en las fiestas oficiales: caso de la República Dominicana.

9. Danilo de los Santos, “Referencias sobre la identidad nacional y cultural de los dominicanos”, en: *Estudios Dominicanos*, Vol. VIII, No. 47, (Marzo-abril, 1980), pág. 3.

10. Cfr. Monseñor Enrique Bartolucci, artículo citado, pág. 12; María Teresa Ruiz, *op. cit.*, págs. 36-40.

No sería una bajeza reconocer que tenemos de aquellos guerrilleros negros, emigrantes-forzados, el espíritu acogedor, el sentido de la fiesta, el optimismo, la alegría de vivir, la armonía con la naturaleza (11) y el sentido religioso de la vida y de la muerte. Porque, aunque capturados como animales en sus tierras, nunca perdieron la aspiración al regreso a la tierra Madre y el sentido profundo de libertad como experiencia histórica vivida y sufrida (12), que encontramos hoy todavía de manera consciente o inconsciente en corazones sinceros que buscan encontrar su identidad y su liberación.

Es una obligación emprender una tarea nueva: buscar la unidad caribeña a través de su unidad cultural. Es de importancia subrayar que no se debe reducir la cultura al folklore. Sería caer en un error de valoración y falso juicio. Es un reduccionismo imperialista que ve en la cultura un objeto de diversión y de exhibición. Buscar esta unidad cultural es reconocer al hombre y a la mujer caribeños y afroamericanos como personas y pueblo; reconocimiento que lleva consigo la transformación de las estructuras y de los sistemas que les mantienen divididos.

Y para rescatar la cultura caribeña y afroamericana, nos damos como tarea reflexionar juntos sobre los rasgos principales de la cultura de los negros africanos presentes en nuestra vida cotidiana.

Nos proponemos empezar con un análisis sobre lo que algunos llamaron "el culto de los muertos", muy presente en nuestro continente. ¿Por qué empezar este estudio con la muerte y no con el nacimiento? Lo hubiéramos empezado con el nacimiento, la fiesta, el triunfo, o el arte, pero nos han decidido las implicaciones que tiene la muerte en la vida de los hombres y mujeres en nuestros pueblos, así como su vinculación con las necesidades de nuestras comunidades de descubrir el verdadero sentido de los diferentes ritos, cuestionando así un cierto clasismo tradicional de resignación y de aguante ante esta realidad que corrompe todo esfuerzo de compromiso por la justicia y la vida, no sólo en el más allá, sino también como necesidad pastoral y política en esta tierra, primordialmente.

Queremos analizar la realidad de la muerte y su sentido en la vida del hombre y de la mujer caribeños. Saber, pues, el sentido de la misma a la luz de la Biblia como palabra del Dios del Pueblo y experiencia del Pueblo de Dios, para llegar de esta manera a una pastoral encarnada en la realidad.

En este estudio desarrollaremos uno tras otro los diferentes ritos que se celebran alrededor de la muerte, desde el momento inmediato a ésta

11. Cfr. Paul Meester, *Où va l'Eglise d'Afrique*, Ed. Cerf, París, 1980, págs. 75-78.

12. Cfr. Celsa Albert, *op. cit.*, pág. 9; Monseñor Enrique Bartolucci, artículo citado, pág. 12.

En la tradición africana, el ombligo de un niño se enterraba en la tierra natal, lo mismo el cadáver. Pero los esclavos que fueron traídos al continente nuevo, con la esperanza del regreso a la tierra Madre, guardaron el ombligo. Después se percataron que se trataba de una vana esperanza y que su tierra era ésta. Así que hoy encontramos las dos prácticas: unos lo guardan, otros lo entierran.

hasta el último día del rezo. Ello sin perder de vista la doble tarea de revelar los rasgos culturales negro-africanos, a fin de presentar al caribeño y al afro-americano el fundamento y las raíces de su vida. Estableceremos dos columnas comparativas de las celebraciones de dos pueblos: uno caribeño y dominicano, otro bantú, de la Costa Occidental de Africa (13). Trataremos, en el segundo capítulo, de analizar e interpretar los diferentes ritos con el propósito de descubrir, en el capítulo tres, el sentido de la muerte.

Los dos últimos capítulos nos abrirán algunas brechas para poder profundizar más nuestros análisis e investigaciones, al cuestionar el paso de la experiencia ancestral a la cristiana e intentar un cierto acercamiento político-pastoral desde el acontecimiento muerte. Una conclusión general nos trazará las grandes líneas de nuestro estudio.

13. Cfr. Celsa Albert, *op. cit.*, pág. 6.

Los grupos que los europeos sacaban de Africa para traer a nuestras islas venían, en su mayoría, de alta y baja Guinea, Cabo Verde, San Tomé, Congo, Mali, Angola. Eran arará, manicongo, lucumi, yoruba, congo, bambara, mandinga y otros. Su cultura era bantú.

Capítulo I

La celebración de la muerte en el sur-oeste de la República Dominicana y en la costa occidental de Africa Central

Fuerza y sentido, aliento y dinamismo eterno (1), la vida humana es, a pesar de todo, de una fragilidad desconcertante que no se puede escapar a las amenazas que pesan a cada instante sobre el hombre y la mujer; y su salida es siempre la muerte.

Para los bakoko de la costa occidental de Africa Central como para los sureños dominicanos, la muerte se presenta como la puerta por la cual el soplo quita el cuerpo como espíritu. Uno muere cuando hay ruptura de las relaciones existentes y vivificadoras con los genitores, con Dios, con el cosmos... Uno muere también por enfermedad o por culpa.

La experiencia de la muerte es un hecho universal, pero considerando el cuadro socio-cultural de cada pueblo, nos damos cuenta que la muerte no se entiende de la misma manera en todas partes, aunque sea un misterio y la gran desconocida para todo el mundo (2).

El problema de la muerte es complejo, mirando a los creyentes y los comportamientos de los pueblos. Su celebración como culto a la vida, expresa uno de los rasgos fundamentales de la cultura bantú y de la cultura afro-americana y caribeña en general (3). Nos esforzaremos aquí por acercarnos a la cultura de los bakoko, tratando de entender al hombre y a la mujer bakokos y con ellos a todos los bantúes, en líneas principales, a partir de lo que nos dan a conocer de sí mismos en cuanto a la muerte. Lo mismo intentaremos también del hombre y la mujer sureños de la República Dominicana, y con ellos, entender al caribeño en las grandes líneas de su cultura básica.

1. Cfr. J-P. Eschlimann, "Le proces d'ancestralisation", en: *Studia Missionalia*, Vol. 31 (1982), pág. 249.

2. Cfr. Louis-Vicent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Ed. L'Harmatan, París, 1980, pág. 246.

3. Cfr. Monseñor Enrique Bartolucci, artículo citado, pág. 15.

Toda cultura, en efecto, rodea y penetra los grandes momentos y las etapas fundamentales de la vida, así como la vida cotidiana de prácticas, ritos y símbolos.

¿Cómo el bakoko y el sureño dominicano celebran la muerte? ¿Qué sentido puede tener el lenguaje ritual en el contexto cultural bakoko y sureño dominicano? Y, ¿qué puede ser entonces, en consecuencia, el sentido de la muerte que procede de ahí?

Estas son las preguntas y cuestiones que nos preocupan en este primer capítulo.

A partir de esta realidad concreta del fenómeno humano que es la muerte, tal como es celebrada en las tradiciones bakoko y sureña dominicana, no pretendemos hacer un estudio exhaustivo de la muerte. La cuestión es amplia y tiene muchos aspectos como:

- El anuncio de la muerte
- Los cuidados del cadáver
- El interrogatorio del muerto
- Las técnicas de sepultura
- La ceremonia de aniversario
- El culto de los antepasados
- Los ritos funerarios...

Pero no podemos tratarlos todos aquí. Así pues, nos limitaremos a la descripción y al análisis de algunos ritos: los cuidados alrededor del cadáver y el entierro: dos etapas del ser humano reconocidas como críticas.

Notemos que la celebración de la muerte entre los bakoko y los sureños dominicanos no es siempre la misma. Conocemos variaciones según la edad y el sexo del difunto. Vamos a considerar una celebración típica, la que conviene a un difunto respetable en cuanto a la edad.

El estudio y el análisis descriptivo de estas prácticas pueden revelarnos la concepción, aún implícita, que tiene, de un lado, el bakoko y, a partir de él, el africano bantú, de la muerte; de otro lado, los rasgos de la cultura negra-africana en los sureños dominicanos y, a partir de ellos, en el Caribe.

1. Vida social y comprensión de la existencia

Creemos que para cualquier estudio, el análisis de la realidad es muy importante y que, para llegar a una expresión adecuada, hay que articular teoría y realidad; mejor todavía si nuestra expresión o nuestra articulación sale o surge de la vida.

Por eso es que hemos escogido como método de trabajo la inducción, para llegar a nuestras conclusiones mediante un examen de los hechos. ¿Por qué vivimos? ¿Por qué nos afanamos tanto? ¿Por qué marchas de

protesta... huelgas...? ¿Cuál es el móvil, el motivo de nuestra vida o de nuestro vivir? Las respuestas a estas preguntas nos ayudarían en el análisis de la muerte como acontecimiento. Podrían ayudarnos a descubrir por qué luchamos en contra de la muerte.

No es un trabajo fácil el que queremos emprender; además que no hay muchos escritos acerca del tema que nos preocupa. Si embargo, estimamos que con lo poco que existe, lo mismo que con los aportes de los demás en entrevistas y encuentros, haremos algo importante.

Llegar a descubrir elementos fundamentales de nuestra cultura, y apreciarlos, conocer la vida de nuestros antepasados, de quienes tenemos sabiduría, mística interior y espiritualidad, para arribar a una expresión cristiana encarnada en la vida del pueblo dominicano y caribeño, es el hilo conductor de nuestras búsquedas.

Nuestras conclusiones nos darán una base necesaria para nuestra pastoral.

1.1. Los bakoko y bantúes*

El paisano y campesino bakoko ama la vida libre e independiente. Ha optado, según Moby-Etia por "una cierta calidad de vida relacionada con su pasado" (4). Ha encontrado un cierto equilibrio entre los recursos de su tierra, de su alrededor, el provecho que saca, sus necesidades personales y su concepción de la existencia y de la vida en la sociedad.

Estamos en presencia del tipo de sociedades de prole, que enfatiza mucho la importancia del linaje, vertical y segmentario, "cuyos segmentos son iguales y opuestos" (5).

El orden y la conservación de la autoridad son asegurados por un consejo del campo, compuesto por jefes de familias o de hogares, presidido por el padre de la extensa familia.

La filiación patri-linearia junta a los vivos, según sus ancestros, a su gran ancestro epónimo. El matrimonio obedece a reglas exogámicas del linaje. Sus hijos pertenecen a la familia paterna. Las asociaciones y las cajas populares (ayuda mutua), ayudan a los grupos y los campesinos a desarrollarse ellos mismos a partir de sus recursos. Se organizan

4. Moby-Etia, *Les pays du bas-Mungo, Bas Wouri. Etude géographique de la vie rurale et des relations avec Douala*, París-Sorbone 1976. These de 3^e cycle, págs. 80-83, cité par Christine Buhan, dans: *La mystique du corps. Les Yabyan et les Yapeke de Dibombari au Sud Cameroun*, Ed. L'Harmattan, París, pág. 77.

* Nos hemos servido del trabajo de Muamba Tujibikile de fin de estudio de teología: *La celebration de la mort dans la tradition bakoko, le sens du rite dans le contexte culturel*, Ydé Cameroun, 1984.

5. Cfr. J.C. Barbier, "L'identité sociale et culturelle des Elog Mpoo, d'après une these de Cosme Dikoume", Ydé, Onarest 1977, pág. 3, cité par Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 77.

colectivamente en vez de esperar todo de fuera, adoptando algunos valores de sus tradiciones activas y dinámicas, que unos han podido conservar.

En la tradición bakoko, el que llega al conocimiento del mundo, de la vida, y de sus secretos, entra poco a poco en los secretos del grupo, necesario para la sobrevivencia, y para la continuidad; y el que llega, alcanza el colmo de la ciencia del país, debe también saber sanar y liberar de las fuerzas del mal.

La necesidad biológica de procrear, de engendrar hombres y mujeres que en su turno van a transmitir la vida, y de mantener estos hombres y mujeres vivos, en la solidaridad y la sólida cohesión, es el objeto supremo para los bakoko de la educación (6).

Se siente así la necesidad para ellos de formar personas expertas en la conducción de los hombres y mujeres del grupo, así como de personas capaces de perpetuar el saber, los valores y la sabiduría de la tribu; en breve, de la vida del grupo.

En conclusión, fijémonos que: viviendo en una región caliente, humilde y nebulosa, el hombre bakoko es un agricultor y un pescador.

Su vida sigue el ritmo de las estaciones. El campo bakoko vive la suerte de todos los campos; porque, atraídos por las ciudades, los jóvenes emigran hacia ellas. Son, en su mayoría, unidades formadas por muchas familias y dirigidas por los jefes o responsables de estas familias, constituidos en consejos del campo.

La procreación, la transmisión de la vida y la conservación de ésta, forman parte de los grandes valores en la educación bakoko. Y si la vida es lo que preocupa al hombre bakoko, ¿cómo vive la muerte? Y, ¿qué trato da a sus muertos? Eso es lo que vamos a tratar de descubrir.

1.2. Los sureños dominicanos y caribeños (7)

El sur, una región olvidada por muchos años e invadida por opresores, empresarios y terratenientes, es una región rica, sin embargo empobrecida. Hasta fines del siglo XVIII, era tierra virgen, desconocida, con unas casas en Neyba y Azua, entre sembrados de grupitos en la Cuenca.

Sus únicos habitantes eran los negros cimarrones, agrupados en “manieles” donde podían vivir al abrigo de las persecuciones (8).

6. Cfr. Christine Buham, *op. cit.*, págs. 274-293.

7. Cfr. María Cristina Mata, *Radio Enriquillo en diálogo con el Pueblo*, Ed. Aler, serie investigaciones 3, Quito, 1985, págs. 5-10; Juan Bosch, *Composición social dominicana, historia e interpretación*, Ed. Alfa y Omega, s.d., págs. 78-81.

8. Cfr. María Cristina Mata, *op. cit.*, pág. 6; Juan Bosch, *op. cit.*, págs. 64-69; 120-121; 125; Yvan Debasch, “Los cimarrones de la frontera de Saint Domingue: Maniel”, en: Richard Price, *Sociedades cimarronas*, Ed. Siglo XXI, España, 1981, págs. 125-129.

El arcediano de Santo Domingo, Alvaro de Castro, preguntado por el Consejo de Indias acerca de los negros en la Española contestó el 26 de marzo de 1542: "Las negras andan en esta ciudad a ganar como he dicho... y andan los negros a lo menos de esta ciudad tan ricos de oro y vestidos, y tan sobre llevados, que a mi parecer son más libres que nosotros" (9).

Y de los documentos enviados por el Licenciado Cerrato al Emperador en 1546:

Aparece que en el Bahoruco, donde estuvo refugiado el Indio Enriquillo, había una cuadrilla de doscientos a trescientos negros, entre hombres y mujeres, y otros en la vega... Y que habiendo en la Isla doce mil negros que pudieran alzarse era preciso atajar el mal... Muchos negros se fugaron de San Juan de la Maguana al junto de su Capitán negro Diego de Guzmán... Aparecieron dos cuadrillas, la del Capitán Lemba... y otros en Higüey (10).

La invasión y ocupación del país por los estadounidenses 1916-1924 y la dictadura de Trujillo (11), provocaron un cambio brusco en la situación económico-social del sur.

Las mejores tierras de la región son ocupadas por el gobierno y las empresas extranjeras. Toda la materia prima del sub-suelo va hacia los EE.UU., sin ningún tipo de procesamiento.

La mayor parte de la población se dedica a tareas agropecuarias. Todo el sur es básicamente campesino (12) y uno de sus mayores problemas es la tierra. De los 11 millones de hectáreas, sólo el 20% se destinan a la agricultura. El resto, con excepción de un escaso 4% de tierra cubierta de bosques, son grandes extensiones áridas que, según cuentan los viejos, alguna vez fueron más fértiles.

Antes de que compañías extranjeras madereras talaran indiscriminadamente las caobas y los pinos; antes de que "la tumba y quema" y la explotación desenfrenada del carbón vegetal que se realiza en algunos sitios, fueran acabando con los árboles de la loma y montañas del sur, estas tierras gozaban de una gran fertilidad. Sin embargo, hoy no hay tanta tierra para el campesino.

El mayor terrateniente es el Estado; los pequeños agricultores tienen un escaso 15% del territorio cultivable. Pequeños terrenos donde enfrentan también la falta de agua, de insumos, de asistencia técnica... no

9. José L. Franco, "Rebeliones cimarronas y esclavas en los territorios españoles", en Richard Price, *op. cit.*, págs. 45-47.

10. *Idem.*

11. Cfr. María Cristina Mata, *op. cit.*, pág. 6.

12. Cfr. Country Programas I, *Latin America and the Caribbean Regional Office*, August 11, Santo Domingo, 1977, pág. 12; PTD, *Situación política de la República Dominicana y sus perspectivas*, Ed. Alfa y Omega, Santo Domingo, 1987, págs. 32-40.

permiten *subsistir*. Sus mujeres e hijos también salen a buscar algo con qué parar el hambre.

El desempleo es mayor y afecta con fuerza a la familia campesina y, dentro de ella, a las mujeres (13).

La falta de trabajo golpea duro a los jóvenes sureños que, en términos numéricos, son parte vital de la región. Los que son campesinos comparten la suerte de sus mayores. Los obreros —el sector minoritario de la zona— cuando encuentran trabajo sufren el incumplimiento de las leyes laborales, la inestabilidad, la represión patronal.

La pobreza en que viven los campesinos, el desempleo elevado de la población y la falta de tierra, tienen efectos graves en su vida cotidiana (14). El costo del alimento se vuelve dramático y los que más sufren son los niños. Andan en las calles ambulantes, así, aguantando el bochorno entre voces de la gente en ese mercado... Porque su padre no puede mantenerlos y ellos están obligados a tirarse a la calle, a ver si logran conseguir con qué calmar el hambre que van trayendo al mundo desde que vienen a él, según dicen las madres.

Para los jóvenes, la situación económica es un freno que les impide estudiar; muchos no estudian porque sus padres son pobres y no pueden ayudarlos. Para los adultos, el problema es no saber ni siquiera leer ni escribir. El campesino vive tan maltratado, porque todo el mundo vive encima de él.

Los hombres, los jóvenes y las mujeres, insisten mucho en los efectos que tienen este cúmulo de problemas. Aparecen el vicio, la corrupción, la flojera y la desilusión. Maneras antiguas y nuevas de soportar la carga, que para las mujeres se hace más pesada. El hombre que gana el peso lo juega a los gallos o en el billar o en la quiñiela, o se lo bebe en triculí (15). La irresponsabilidad masculina va de la mano con el desprecio que los hombres sienten por las capacidades y posibilidades femeninas. El machismo pesa fuerte (16).

Digamos, para concluir, que el sureño dominicano —el caribeño— trabaja, estudia, se afana y lucha para subsistir y sobrevivir.

13. Según un estudio realizado en 1978, un 21,3% de mujeres se dedica a trabajos agrícolas; un 24,6% se emplea en servicios domésticos, en la trilla de café o cuidan animales —todos ellos trabajos temporales—; un 11,5% son modistas, oficinistas, enfermeras, maestras. El resto, un 42,6% de mujeres, dicen “no trabajar”. Es decir, trabajan como ama de casa y cuidando a sus hijos, cosas por las cuales nadie paga un centavo. Ver: “Situación de la mujer adulta en el Valle de Neyba”, en *Revista de Estudios Sociales* 3-4, Santo Domingo, 1978. Esta situación no ha cambiado mucho.

14. Cfr. Country Programs I, *op. cit.*, págs. 13-16; Juan Bosh, *op. cit.*, págs. 125-126.

15. Triculí es una bebida alcohólica tradicional con base en la caña de azúcar en la República Dominicana.

16. Cfr. María Teresa Ruiz, *op. cit.*, pág. 39.

Atacado por todos lados, el campesino o el obrero sureño dominicano o caribeño, lucha para mejorar las condiciones de vida propia y las de su familia, aunque la pobreza lleve a la desintegración de ésta. Quiere conservar su vida, es decir, “sobre-vivir”: llevar la vida por encima de todo.

Tenemos en nuestras venas la sangre de la libertad. Todo en nuestro ser grita libertad. Libertad como liberación de la esclavitud antepasada y su negación; y como afirmación de sí mismo como dueño y sujeto de su vida.

Nuestra sangre grita libertad de una vez por todas; libertad del africano-negro forzado y torturado y del indio exterminado. Gritos que son *no* a todo tipo de esclavitud real o fingida, de un lado, y una afirmación de su orgullo y dominio como explotador y dominador del otro lado. Nuestra identidad es el *ser libre y mulato*.

Todo lo que hacemos, lo hacemos para poder vivir plenamente, es decir, *libres* o liberados. Todos queremos una vida independiente y libre. Unos llegaron a negar una parte de su identidad —la gran parte—, su africanidad, porque se la hicieron descubrir como esclavos; la rechazan por rebeldía, mientras en ellos vive el anhelo y el deseo profundo de libertad. Otros niegan lo español, porque lo identifican con el opresor de su libertad y quieren sentirse libres. Pero para reencontrarnos tenemos que descubrir la vida de los que nos transmitieron lo que vivimos, lo que somos, y que nos ha sido deformado o escondido.

En nuestro clima, en las estaciones que dan un ritmo a la vida, la procreación y la transmisión de la vida para la lucha por la sobrevivencia personal y del grupo en los diferentes términos cotidianos: “aguantando, luchando, vivo solamente, pa'lante...”, descubrimos esta conciencia consciente o inconsciente de la libertad. Así pues, ¿cómo el sureño dominicano y el caribeño viven la muerte y cómo tratan a sus muertos?

2. El trato del cuerpo (17)

A. El instante de la muerte

En el “gran” momento, casi insoportable, de la muerte, los parientes lanzan gritos y llantos. Una ola de llanto inaugurada de costumbre por las mujeres, que los niños imitan, sin dejar indiferentes a los hombres.

A. El instante de la muerte

Es un “gran” momento y es un choque grande. Se grita fuerte y se llora, cuando se dan cuenta que el cuerpo no responde a ciertos estímulos y que no existe movimiento, o por no existir respiración... Un verdadero duelo y festival de gritos y llantos.

17. Cfr. Christine Buhán, *op. cit.*, págs. 312-345; investigaciones y entrevistas hechas en octubre de 1986 en Neyba, en el sur de la República Dominicana, y en Cotui, en el norte del país.

Deben cuidar al difunto: el tratamiento del cuerpo por los pueblos varía según la edad, la cualidad y la función del difunto. Los niños, por ejemplo, eran enterrados el mismo día sin ceremonias ni fasto. Era casi una fiesta.

Es la dimensión social del difunto, y no su riqueza, la que ayuda a distinguir, su edad y su estatuto. "El hombre con poder misterioso y malvado es tratado con precauciones: al agua añaden hierbas neutralizantes y desebantes (desactivantes) de su fluido y de su energía" (18). Los que deben tocar el cadáver se frotan también con estas hierbas y botan el agua en un cruce de camino.

Además de todo eso, unos miembros de la familia se dedican a recoger todos los muebles y todo lo de la casa que no va a ser utilizado en los días del duelo, con el fin de crear un espacio para los que vienen a unirse al dolor de los parientes. En el patio se alborota el orden, muchas sillas, bancos... leña para el fuego.

B. El aseo del muerto

Inmovilizado por la muerte, el difunto es recubierto de un paño blanco y, según su profesión, depositan sobre él o con él, un objeto muy familiar.

El aseo del muerto es, en efecto, el primer acto del ritual funerario propiamente dicho. Lavar el muerto se cumple con gestos delicados para "no herir" (19). "Su cara haría pliegues y

Buscan cómo arreglar el cuerpo porque acudirán gentes para verlo. Los niños son enterrados el mismo día y se celebra casi una "fiesta", es inocente.

El agua usada para lavar el cuerpo o bañarlo, es botada en un cruce de camino.

Los familiares recogen los muebles y todo lo de la casa para depositarlo en un cuarto cerrado, donde nadie tenga acceso.

B. El aseo del muerto

Recubren al difunto con una sábana blanca, y depositan sobre él un objeto muy familiar: un gallo si era jugador de gallos, triculí si era bebedor... Tirado en el suelo, buscan agua con jabón, agua de colonia, para lavarlo y perfumarlo.

Los familiares buscan siempre una persona respetable y respetuosa para

18. Christine Buhan, *ibidem*, pág. 319; Monseñor Enrique Bartolucci, *a.c.* pág. 16.

* Para el sureño dominicano vamos a apuntar solamente unas constantes de sus ritos; lo que marca la similitud y la novedad

19. Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine*, Ed. Payot, París, 1982, pág. 214.

gesticularía si le frotarán demasiado fuerte” (20); se hace en silencio y siempre con solemnidad.

Muy a menudo es una mujer pariente del difunto quien sostiene el cadáver en su regazo, mientras las demás mujeres con vasijas (calabazas) nuevas, rocían el cuerpo. Utilizan el agua fría (natural) pura con hierbas, con la corteza de la mata de guineo... (21).

Algunas características de este aseo nos ayudarían a comprender mejor: todos los gestos se hacen con la mano izquierda y el aseo se hace al revés. Van subiendo de los pies a la cabeza y asean la espalda antes que el pecho. Los vestidos que le pueden poner son colocados al revés, todo en silencio, o le compran nuevos vestidos.

Son siempre personas del sexo del difunto o mujeres avanzadas en edad y fuertes, quienes hacen el aseo.

C. La conservación del cuerpo

Después del aseo con agua natural y jabón, se preocupan de la conservación del cuerpo. “Lo hacen tomar a veces el alcohol fuerte, petróleo...” (22). Si se muere de una “mala enfermedad”, un especialista de la familia sube en su vientre de noche y le pisa para vaciarlo (23).

A veces, los cubos de hielo sirven para eso. Así como con el agua y las hierbas han lavado el exterior del cuerpo, con lavamientos e inhalaciones lavan el interior.

bañar al difunto. Hay personas casi reconocidas en el pueblo para eso. No hay ni relajos ni comentarios.

Al agua añaden alcanfor o ron. Y para secarle, le ponen sobre una cama sin colchón, o sea, en el batidor.

C. La conservación del cuerpo

A veces lo hacen tomar el pinol...

Y a veces los cubos de hielo o una plancha en el vientre, sirven para la conservación del cuerpo.

20. *Idem.*

21. Cfr. Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 345; Louis-Vincent Thomas, *ibidem*, pág. 167; Y.K. Bamunoba-B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, Prés. Afric., UNESCO, París 1979, pág. 11.

22. Cfr. Christine Buhan, *ibidem*, págs. 312-313.

23. *Idem.*

Las escorias salen por la nariz, la boca y las vías naturales. Después del aseo, las mujeres le visten con un taparrabo de niño. Hay otros tratamientos que se hacen también tales como: uñas cortadas, pelos y cabellos cortados, que con cuidado son enterrados como el cadáver o guardados de reliquia como oro en paño.

D. La exposición del cuerpo

El cadáver, pintado, es expuesto, vestido y cubierto de ropa hermosa. Expuesto sobre una cama y luego en un ataúd, le han puesto los vestidos que se llevará. No le visten con zapatos. Todo el que llega se acerca al cuerpo.

En conclusión, después de haber procedido al lavado exterior e interior para una buena conservación del cuerpo, con el agua y ciertas hierbas, dejan exponer el cuerpo bien pintado y vestido. Conviene tener al muerto lo mejor adornado, lo más apacible y tranquilo, como si estuviera durmiendo (24).

Por fin, el tratamiento que recibe cada difunto es dado según su estatuto, en relación con la concepción de la vida en la sociedad y las creencias globales.

E. El entierro

¿Qué se hace con el cuerpo? Después de todos los cuidados del cuerpo del difunto, después de la exposición, la vigilia o la mañana del entierro los jóvenes cavan la tumba con palas.

Pues le visten primero con un pañal de niño...

D. La exposición del cuerpo

Pintado, el cadáver es vestido a conveniencia de la familia. Le ponen ropas fabricadas después de morir. Si no, le envuelven en una sábana y le colocan en un ataúd, en un lugar donde todas las personas puedan verlo. Ponen flores donadas por amigos o familiares y colocan velas prendidas.

Cuando es una joven quien muere, la maquillan. Si se murió sin casarse, le ponen vestido de novia y velo para que tenga la oportunidad de casarse. Se hacen oraciones.

El tratamiento recibido por cada difunto es dado según su estatuto, en relación con la concepción de la vida y las creencias globales del pueblo.

E. El entierro

Mientras preparan el cuerpo, unas personas de la familia se van a hacer la tumba con palas, aunque ahora se usan los nichos. Se lleva el cuerpo al templo, antes del cementerio.

24. Cfr. Christine Buhan, *ibid.*, págs. 315-316; J-P. Eschlimann, *a.c.*, pág. 246.

La tumba y el ataúd

La tumba es un hueco rectangular en la tierra de casi 7x4 pies de profundidad, un poco más largo y ancho que el ataúd. Ubicado al lado o frente a la casa del muerto —en su territorio— “con tal que el cuerpo sea perpendicular a la calle, un poco retirado de ella (25)”. Los cementerios son recientes; llegaron con la colonización.

En la mañana del entierro, ponen el cuerpo en el ataúd de madera. Todo se hace en presencia de los cercanos al muerto, menos en el caso de la muerte de un niño al que mantienen expuesto hasta el momento de enterrarlo. Buscan siempre un ataúd decente. Si no lo hay, ponen al difunto en un paño, después en una estera y lo entierran.

La puesta en la tumba

Habiendo agotado sus posibilidades de regeneración, la sociedad confía el difunto a la tierra. Arreglan al muerto en el espacio de la tumba. Sus bienes y objetos personales son enterrados con su cuerpo (26).

La hora del entierro es muy importante: una persona avanzada en edad será enterrado en la tarde. Excepto para las grandes personalidades y los iniciados, los entierros se hacen generalmente en la tarde, a eso de las 3 ó 4.

Los hombres y las mujeres se paran separadamente al aire libre, bajo la protección de ramas de palma o de rafia. Cantan y las personalidades paternas o maternas, pronuncian discursos. Bajan

La tumba y el ataúd

Antes, la tumba se abría en la tierra, a siete pies. Después hicieron fosas con block y cemento. Hoy son los nichos para toda la familia junta, como en la casa.

El ataúd varía según las posibilidades de los familiares, si bien originalmente era de madera.

La puesta en la tumba

Cuatro personas sacan el cuerpo de la casa, "cabeza pa'bajo" y es a las cuatro de la tarde que tienen que sacarlo del templo y llevarlo al cementerio.

En el cementerio, todos ayudan al que "va" y así participan en el desfile del entierro.

Antes de entrar en el cementerio, se persignan. En el cementerio, los fa-

25. Christine Buhan, *ibid.*, pág. 317; Y.K. Bamunoba-B. Adoukonou, *op. cit.*, págs. 317-318.

26. *Idem*; Christine Buhan, *ibid.*, págs. 317-318.

después el ataúd al hoyo con la ayuda de nervadura de hojas de palma. Si no hay ataúd, el difunto, envuelto en un paño, es bajado y colocado extendido sobre la espalda en la tumba.

Entierran el cuerpo con la cabeza en dirección del ocaso (de la caída del sol). Le colocan a un lado en el fondo de la tumba, y tapan este lado con gruesas nervaduras de hojas de palma para que la tierra que debe llenar el hoyo no entre en contacto con el cadáver (27).

Después de haber colocado el ataúd en la tumba, los jóvenes devuelven la tierra de manera de formar una colina. "En tiempos pasados, enterraban personalidades sobre todo cuando morían a edad avanzada, dentro de la casa" (28). "Para un jefe fundador, su tumba estará en el centro del campo, en el lugar de su morada" (29). Todo bakoko, aunque muera lejos, desea ser enterrado en su casa, en su tierra natal. Después del entierro, todos se lavan las manos.

3. La asistencia

¿Qué pasa con los que se quedan? La cabeza de la viuda es afeitada (rapada). Los viudos o las viudas son sometidos a un baño de purificación después de nueve días. Las viudas llevan el famoso y célebre vestido azul de luto. No duermen sobre una cama sino sobre hojas de plátano o esteras.

En el caso que el difunto se haya muerto joven, la asistencia es turbada, triste e inquieta. Si al contrario se murió viejo, después de haber cumplido su

miliares y amigos improvisan un panegírico en el que ponen de manifiesto todo cuanto hizo en la vida —lo bueno.

Entierran a las diez de la mañana o a las cinco de la tarde. Se coloca el ataúd en el nicho, "cabeza pa'bajo", es decir, en la dirección de la caída del sol. Tira cada uno un puño de tierra en la tumba o en el nicho.

Después, todos regresan a la casa para lavarse las manos, y preparan el altar para la novena.

Si unose ha muerto en el extranjero, le traen a su pueblo, y todos los familiares que viven fuera, acuden por el acontecimiento, a la familia.

Los familiares se visten de luto. Empiezan la novena al difunto, al día siguiente del entierro.

El altar está hecho con una mesa, una sábana blanca y hojas de naranja en cruz con cintas negras. Rezan un rosario. No hay ni un aparato de música, ni siquiera donde los vecinos, qué este prendido. Brindan té y los parientes permanecen dentro de la casa con la puerta del frente abierta.

27. Cfr. *Idem*.

28. Cfr. *Ibidem*, pág. 317.

29. *Idem*.

tarea de hombre o mujer, el pueblo baila; hay como una alegría, un gozo tranquilo y discreto.

Para terminar, digamos que una vez que el difunto ha recibido los cuidados y los honores dignos del lugar que haya ocupado en la sociedad, le ponen en la tierra en un lugar preparado para eso.

Al noveno día se hace otro altar, desbaratando el primero. No se llora en el momento de despachar al muerto, hasta que el rezador no mande a gritar. Se usa incienso y agua bendita. Una vez que les mandan gritar, lanzan gritos fuertes.

Después del último rezo, se celebra una misa de nueve días. Después de la misa, se van al cementerio con flores y velones.

Se cierran las puertas del frente de la casa, se comparte té y comida, dependiendo de las posibilidades de la familia. Y todo vuelve a la normalidad.

En conclusión, una vez realizados todos los servicios tradicionales ancestrales y católicos, el difunto es colocado en un lugar preparado de antemano para el caso.

Capítulo II

Análisis e interpretación del rito de la muerte en el contexto cultural: experiencia (de las generaciones) ancestral

Los ritos, ¿tienen un sentido? ¿Un significado? Para celebrar los grandes momentos de su vida y la vida misma, el hombre pasa por el rito, cristaliza y concentra en sí los acontecimientos de su vida. El hombre mismo es rito y símbolo.

Con el hombre, toda la sociedad posee comportamientos sociales correspondientes a diferentes acontecimientos de su vida, codificados y muy a menudo visibles para todos, excepto ahí donde es reservado para iniciados. Estos comportamientos son los ritos. Estos ritos autentifican la creencia del pueblo y la entretienen. El rito es así, el lenguaje de una expresión colectiva.

En esta parte trataremos de ver, en primer lugar, lo que es un lenguaje ritual. Trataremos, pues, de analizar y de estudiar todos los ritos descritos, yendo del cuerpo a la tumba, hasta la misa del noveno día para destacar y descubrir su sentido.

1. El lenguaje ritual: ¿un lenguaje simbólico?*

Como lenguaje, el rito penetra la totalidad de las actividades humanas. El rito mima en un cierto sentido la situación social confiriéndole orden y forma. En efecto, para unir el grupo, superar las tensiones y resolver los conflictos, el hombre utiliza el rito.

*Que no perdamos de vista que nos estamos sirviendo de nuestro trabajo de fin de estudios de teología sobre: "La celebration de la mort dans la tradition bakoko: le sens du rite dans le contexte culturel" (La celebración de la muerte en la tradición bakoko, el sentido del rito en el contexto cultural).

Hay en los ritos, transparencia y opacidad. Lo que vemos es lo transparente, y el sentido escondido es lo opaco. Eso es el efecto del símbolo. El rito es así, simbólico.

Ubicado en el mundo, el hombre sólo puede decirse y entenderse a través de un lenguaje simbólico. Es descubriendo este lenguaje que él logra dar sentido a su vida.

El símbolo es un lenguaje de una auténtica escritura, es un vehículo de comunicación con un cierto grado de abstracción. El símbolo es un sistema de representación íntimamente ligado y vinculado con el rito. Eso supone un lazo vertical donde la expresión se presta, por su doble sentido o múltiples sentidos, a un trabajo de interpretación. El símbolo reúne y ata lo conocido con lo desconocido y los ubica sobre el plan exegético: del sentido de las fórmulas y del relato. Es vivido y posee una resonancia afectiva. El símbolo es el doble de su objeto, esconde y descubre a la vez. Resume, condensa y se acerca a la totalidad de la vida.

La obra del trabajo simbólico es esencialmente la competencia de los hombres. En efecto, el hombre busca siempre conquistar un código de retranscripción de la tensión entre la vida y la muerte, entre lo que afirma y lo que niega, entre la potencia y la debilidad, entre el sentido y el no sentido, entre lo mismo y lo otro. Inscribe así, todo eso en el ritual (1).

El símbolo sugiere así la transformación por la que el hombre abandona su forma actual no acabada para revestirla del hombre maduro, es decir: para nacer como hombre auténtico.

El símbolo es así figura —como imagen— y potencia —como medio de conexión entre lo visible y lo invisible. En este sentido, es un lenguaje que relata las profundidades del drama humano. Es todavía la posibilidad para el hombre de realizarse (2).

La simbólica es lenguaje. Dice la realidad del universo concebido como un mundo humanizado, como una vida en la que el destino del hombre y de las cosas se hacen y se crean mutuamente. No es cualquier lenguaje. La simbólica quiere ser un lenguaje, una expresión del drama de la vida, expresión de la gran lucha en la que la vida y la muerte, enfrentadas, constituyen el fundamento dialéctico de la existencia del hombre y de la mujer (3).

1. Cfr. J-P. Eschlimann, *op. cit.*, pág. 262; Y.K. Bamunoba-B. Adoukonou, *op. cit.*, pág. 327.

2. Louis-Vincent Thomas-René Luneau, *op. cit.*, pág. 111.

3. Cfr. V.W. Turner, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Ed. Gillamard, París 1972, págs. 28-32, citada por Louis-Vincent Thomas-René Luneau, *op. cit.*, pág. 110.

2. Análisis e interpretación del rito

Porque el símbolo nos ubica sobre el plan exegético, del sentido de fórmulas y de relatos, buscaremos juntos el sentido “del momento en que se celebra la muerte”, del agrupamiento-reunión que se hace en el momento de la muerte de un miembro de la sociedad y de todos los cuidados dados al cuerpo y aprendidos en el momento del “entierro”, hasta los nueve días.

A. Los ritos

En el caso nuestro, caso de la muerte, la desaparición de un individuo provoca un desequilibrio que el grupo debe superar. Los homenajes dados al muerto, el recuerdo o la memoria hecha de su vida —panegírico—, la muestra-exposición del cadáver, las demostraciones de los que lloran, las flores, las precauciones tomadas para la sepultura, tienen efectivamente la meta de “reconstruir la coherencia del grupo que encuentra allí una ocasión privilegiada de sentirse 'existir' como grupo” (4).

El ritual viene a suplir el desorden y la ausencia. En efecto, el ritual, destinado tanto al grupo de los vivos como al de los muertos, marca el paso de aquí sobre la tierra a otro estado de vida. Detrás del rito perfila la preocupación de vivir. El amor de la vida, la liberación de la vida es bien, la base común (5). Eso facilita, en efecto, el proceso de transformación del difunto, de la condición de muerto a la de “ancestro”.

B. El momento de la celebración

Es de noche que se empieza a velar al difunto. En la lógica del símbolo, eso significa que una existencia en el mundo visible se ha terminado (se ha acabado), se ha apagado con el día pasado. Otra existencia, en el mundo invisible del “ancestro”, empezará con el día que amanece.

Los bakokos, como los suroestanos y por ello africanos y caribeños, tienen la experiencia de un mundo distinto del que vemos todos los días. Entre los dos mundos no existe una separación; del mismo modo

4. R. Bureau, “La mort, les morts et les ancêtres en Afrique” en: *Studia Missionalia*, Vol. 31 (1982), pág. 214.

5. Cfr. *Ibidem*, págs. 214-215; Louis-Vincent Thomas et R. Luneau, *op. cit.*, pág. 260.

que se comunican con los seres del mundo visible de día, pueden también entrar en contacto con los seres del mundo invisible.

Al día siguiente, sacan al muerto de la casa, "cabeza pa'abajo" (6). Este simbolismo, ligado al de las diez de la mañana, hora de entierro y de las cinco de la tarde, y también al de la noche como momento del inicio de la celebración, subraya que el difunto ha dejado a los vivos y está ligado con el simbolismo del parto. El muerto no mira "pa'atrás". Los vivos han cerrado su mundo detrás de él y debe estabilizar su situación en el mundo nuevo (7).

¿Por qué cabeza "pa'bajo"? Tal como la mujer-madre y esposa del hombre entregó al niño a la sociedad sacándolo "pa'bajo" con la cabeza "pa'lante", la sociedad-mujer y madre colectiva entrega al muerto como un niño, con la cabeza "pa'bajo" y "pa'lante" de la casa, es decir, por la puerta a la tierra.

Las diez de la mañana es el comienzo de la vida agitada del mundo de los vivos. Como los dos mundos tienen relación estrecha, se piensa que el muerto-niño (8) debe ser entregado de la misma manera. Las cinco de la tarde es casi el fin de las actividades, simbolizando así el fin del actual mundo y el comienzo del otro. Así, el nacimiento al otro mundo es el fin de éste y su prolongación.

C. El agrupamiento

¿Por qué se reúnen alrededor del muerto? ¿Por qué no podrían enterrar a alguien sin que se hayan agrupado? Son éstas las preguntas a las que trataremos de dar respuesta.

El bakoko o el dominicano suroestano no aceptan la muerte aislada, o mejor dicho, en el aislamiento, sino que la integran en el circuito vital como elemento indispensable. La muerte no es asunto de un individuo solo, sino de la colectividad, de toda la sociedad o del pueblo.

6. Es bueno percatarse que un niño que al nacer viene con los "pies alante" — llamado "saca pies" — no es común. Los médicos, las parteras o las comadronas, hacen todo lo posible para que salga con la cabeza. Lo mismo, a un muerto que entierran con la "cabeza pa'riba", le deben sacar para enterrarlo "cabeza pa'abajo". Es decir, con la cabeza para donde se acuesta el sol. Es el mismo simbolismo del parto al nuevo mundo, para que nazca con el nuevo mundo.

7. Cfr. Louis-Vincent Thomas et R. Luneau, *op. cit.*, pág. 254; Henry Gravrand, "Signification de la mort en Afrique de l'ouest", en: *Studia Missionaria*, Vol. 31 (1982), págs. 237-238.

8. Muerto-niño: es decir, adulto o joven muerto es el muerto-niño. Lo que indica la edad y el estatuto del muerto en el nuevo mundo. Es un muerto para el mundo de los vivos y un niño para el mundo invisible de los ancestros. No se puede ingresar al nuevo mundo o nacer ya adulto. Todo el que nace, ¡nace niño!

El muerto-niño, al nacer se encuentra rodeado y acogido por la sociedad a través de las comadronas o parteras que ayudan a parir. De la misma manera, el niño-muerto es confiado a la madre tierra para que le transforme en muerto-niño en presencia de la asamblea. Por eso, tal como el que nace en el mundo visible, porque es un muerto del mundo invisible, en la presencia de la asamblea, el muerto del mundo visible nace al mundo invisible, en presencia de la asamblea (9).

Por eso es que el muerto es rodeado por el grupo.

El agrupamiento en el momento de la muerte es signo de que la desaparición o la muerte no aniquila la unidad, no desbarata la comunicación del grupo, de la sociedad. En su camino y en su viaje hacia el mundo invisible, el difunto no está abandonado a su suerte, es acompañado por su grupo familiar y social (10).

La importancia del grupo es, por fin, para “reforzar la vida, hacerla resbalar y pasar del plan de la dimensión individual necesariamente frágil y precaria a la dimensión del grupo, del pueblo” (11). Si el individuo se muere, la colectividad mora, resiste y prevalece.

D. Los llantos y los lamentos

Ligado a la reunión, a la asamblea en el momento de la muerte y a la vida del grupo, los llantos y lamentos son expresión conmovedora de la pérdida humana (12).

El ruido, los gritos y las agitaciones, son modos de expresión que traducen espontáneamente la muerte, pero tienen el más grande lugar como representantes de la exaltación de la vida a pesar de la pérdida. Simbolizan una fecundidad y el renacimiento. Como el agrupamiento, los gritos y agitaciones desafían eficazmente la muerte. En efecto, la muerte quiere suprimir, aniquilar, ahogar y confundir. Ellos, al contrario, quieren mostrar y probar que existe todavía la “palabra” y que, por ella, la vida mora. La muerte impone un silencio al muerto —sin palabras ni movimientos—, sin embargo el grupo la desafía, imponiendo la palabra y los movimientos.

El grito del grupo a la muerte es, a la vez, simétrico y simbólico del grito del niño recién nacido palmetado por sus nalguitas. Los vivos

9. Cfr. S. Azombo-Mende et P. Meyongo, *Precis de philosophie pour l'Afrique*, Ed. Fernand Nathan, París 1981, pág. 163.

10. Cfr. Henry Gravrand, *a.c.*, pág. 222.

11. Louis-Vincent Thomas et R. Luneau, *op. cit.*, pág. 260.

12. Cfr. Ernest Samman, *Les religions de l'Afrique*, Ed. Payot, París 1979, pág. 175.

lloran de desesperación, de la incógnita y lo desconocido que es “lo después de la muerte”, golpeados por la muerte-acontecimiento, aún sabiendo que existen los antepasados. El niño recién nacido llora, entrando en un mundo desconocido, golpeado por el grupo de los vivos (13).

E. El tratamiento del cuerpo: el aseo del muerto

¿Por qué bañan y maquillan el cuerpo del difunto?

Primero: El aseo exterior e interior

El aseo (lavado-baño) del muerto es, en efecto, el primer acto del ritual funerario propiamente dicho. Se cumple muy delicadamente y en silencio, encerrado. Es decir, que el cadáver no es una basura ni un desperdicio, un deshecho del cual hay que deshacerse. Es ante todo un cuerpo humano, a pesar de que privado de palabra. Hay una vida suficiente para ser sensible al dolor —si le frotan fuerte—, tener vergüenza delante de la gente y de ciertas personas— si se presenta desnudo ante ellas. Puede sufrir por eso y ser molestado, indispuerto. No debe tampoco oír ciertos comentarios desagradables (14).

El aseo del cuerpo o el lavado del muerto, es un equivalente simbólico y simétrico del baño del recién nacido. La dignidad y el silencio que lo acompañan, subrayan la gravedad de este ritual de purificación y de nacimiento. Es, en efecto, visto como un momento del ritual muerte-nacimiento.

Del mismo modo que al nacer, bañan al niño, entierran la placenta y el ombligo y le visten con un pañal blanco, al morir bañan el cuerpo y le visten con un pañal de niño, le cubren con un paño blanco y le entierran (15). Esta simetría y este simbolismo con el nacimiento hacen que el aseo del muerto sea, por su valencia femenina, tradicionalmente confiado a las mujeres. El agua utilizada es igualmente un símbolo materno (16). Podemos hablar de “la muerte maternal”, como señalaba Yung, “inseparable de los misterios del nacimiento” (17).

13. El grito es signo de vida: el niño recién nacido que no llora, no está vivo. Los llantos del grupo son signo de que hay vida todavía para el pueblo.

14. Louis-Vincent Thomas. *La mort Africaine*, Ed. Payot, Paris, 1982, págs. 213-214.

15. *Ibidem*, pág. 264.

16. *Ibid.*, pág. 97.

17. *Idem*.

Este aseo, lejos de ser simplemente una medida de higiene o una última atención para el difunto, es un comienzo absoluto, una inauguración del nacimiento a un estado nuevo. Borra, suprime la muerte del círculo y del circuito doméstico. Por eso mismo es que después del entierro, todos regresan a casa a lavarse las manos.

El aseo del muerto es también una simbolización de la purificación y de la protección. Por cuanto el cadáver es impuro por la ruptura del estado, hay que lavarlo. Hay que proteger necesariamente lo que hay de mal en el cadáver. Esta higiene aparente del cuerpo es una purificación bio-fisiológica, moral y psicológica, que libera al cuerpo y lo hace ligero, menos pesado. Es cuestión de un abandono del mal y del pasado para un renacimiento.

En efecto, el aseo de su cuerpo corresponde igualmente al aseo de su vida, de sus obras y de su carácter. Los lamentos, los llantos fúnebres y el panegírico que ha trazado su biografía y dado en dibujo los momentos importantes y gloriosos de su vida, hacen del muerto, ya bañado, el más bello, el más bueno y el más fuerte niño del linaje.

Segundo: El maquillaje

Adornan y pintan el cadáver, le dan todas las apariencias de un vivo, en signo de la vida que quisieran prolongar y conservar. Es signo de liberación de los lazos de la limitación de la muerte (18). En efecto, el cadáver del animal se pone tieso y se endurece (se estira); pero el del hombre debe quedar ágil, para guardar todas las apariencias de un hombre o de una mujer.

Los cabellos cortados durante el aseo del cuerpo, el maquillaje y el cubrimiento del cuerpo con paños, lo mismo que el hecho de ponerle vestidos nuevos o preferidos, representan y simbolizan la presencia del difunto y de su fuerza viva. Para entrar en el otro mundo hay que estar limpio, presentable y decente.

Digamos para concluir que el resultado que se quiere lograr con el aseo funerario, y con él todas las otras prácticas que refuerzan y subrayan la presencia de la *vida* en el cadáver, es como dice Eschlimann, “re-parir este muerto a otra vida; como un niño, el difunto vuelve a ser un hijo prometido a un nuevo futuro, un nuevo porvenir” (19).

Por eso es que el aseo del muerto reproduce la estructura sintáctica de todos los efectos llamados “ritos de paz”: lavado, manipulación por las mujeres solas, pañal de niño, exposición...

18. Hemos visto que luchamos, nos afanamos para que gane la vida, para liberar la vida.

19. Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 264.

F. El entierro

¿Cuál es el sentido y la significación de la tierra y del espacio concreto de la tumba? Antes de extendernos sobre eso, veamos en breve el paso al templo con el cadáver. Esta práctica, ligada a la de las velas prendidas y las oraciones, muestra la preocupación de los vivos de que el muerto no se pierda en las tinieblas, según la tradición católica (20).

Primero: La tierra

De la misma manera que al nacer el individuo viene a la tierra, pero la placenta es en-terrada (en-tierrada), al morir es “en-tierrado”, si bien sus elementos se quedan.

En la pareja niño-placenta, la mitad del yo que acompaña al otro, es destinada a podrir para permitir la eclosión de la otra mitad a la nueva vida. Del mismo modo, trabajado por la tierra, el difunto reencuentra el círculo de la vida (21).

Llegada al final de sus posibilidades de regeneración, la sociedad confía, entrega el difunto a la tierra para que siga, a su manera, el trabajo de realumbramiento empezado por los vivos. La tierra es representada como una vieja mujer que recibe al muerto-niño. Mujer endogámica de la sociedad y del clan, la tierra es la mediadora de todos los ritos del paso (22). Es allí que se realiza la relación fundamental y fecunda indisoluble que une la podredumbre y el renacimiento.

Hay una relación estrecha entre tierra-ancestro-mujer. Es una profunda analogía entre la tierra-madre y la mujer-madre; entre el nacimiento y la muerte. La tierra es esposa natural, matrilocal: *madre* del clan. La mujer, es esposa cultural y patrilocal del hombre. Como dice Jaulin:

La mujer-tierra alumbró (...) la comida para los vivos del mismo modo que la mujer humana da a luz a hijos que son comida de la sociedad (...) y serán tragados ritualmente por la tierra a fin de renacer y brotar según la dimensión clánica-ancestral (23).

20. Notemos que en Africa, tradicionalmente se confía el difunto al Dios de los antepasados—el Dios creador de la Sabiduría y él mismo Sabiduría—, por medio de oraciones, sin nada del templo católico. Dirán que el muerto se ha ido para el patio bien limpio de Dios-la tierra de Dios, la tierra de los ancestros.

21. G. Martelet, *L'au-delà retrouvé*, Ed. Descleé, París 1974, págs. 58-59.

22. Cfr. Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, pág. 223.

23. R. Jaulin, citado por Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, pág. 97; Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 311.

Es una equivalencia de un nuevo nacimiento, una segunda creación. Y transformando el difunto en ancestro por la mediación de la tierra, se articula la esperanza africana y caribeña respecto a la muerte (24).

Es un símbolo muy rico, depositario de la sabiduría y, por esta razón, maestro de la formación. Matrona, la mujer preside alumbramientos (partos); la tierra, pues, como tutora universal, sólo ella puede alojar, y debe alojar, a todo el mundo; ofrece la última hospitalidad a la que todo hombre y toda mujer debe recurrir. Es así que la tierra representa la madre deseable y apaciguante, garante del descanso, de la seguridad y de la regeneración.

Es lo que justifica el deseo profundo que encontramos en el dominicano-el caribeño-el africano, de ser enterrado en su pueblo, en su campo, en su tierra natal, rodeado de los suyos. Es para estar seguro de que será maternizado en sus últimos momentos, inhumado en la tierra-madre, la verdadera tutora, última hospitalaria: la tierra natal, porque posee todas las cualidades para el proceso de renacimiento a donde los ancestros, en el patio del Dios Creador y sabio que la tierra extranjera bloquea (25).

Segundo: La tumba

Aunque el culto de cementerios no sea tan desarrollado en Africa, y especialmente en nuestro caso, donde los bakokos, la tumba es sin embargo un espacio sagrado (26).

Es, en efecto, a través del espacio preciso de la tumba que la tierra del campo o del pueblo ejerce su función maternal. Es una fuerte réplica simbólica del aposento.

Es en el aposento que el hombre encuentra a la mujer-esposa para fecundar y dar a luz a la vida. Es, entonces, en la tumba aposento, que se hace también la fecundación, y el nacimiento al nuevo modo de vivir y de existir. El cadáver es confiado a la tierra, acostado bajo sus rasgos de un dormilón, sus ojos bien cerrados y la cabeza cubierta.

Tal como la habitación de fecundidad es cerrada con llave, la tumba es una intimidad inviolable para toda persona exterior. Nunca se re-abre (27). “Pues, no es un lugar de inercia o de una simple podredumbre”,

24. Cfr. Monseñor Enrique Bartolucci, *op. cit.*, pág. 15.

25. Cfr. Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 312; J-P. Eschlimann, *a.c.*, pág. 265; Monseñor Enrique Bartolucci, *op. cit.*, pág. 17.

26. Notifiquemos que existen cementerios en las ciudades para todo el mundo y, si los hay en los campos, es bajo la influencia de religiones y del colonialismo.

27. Así como no se puede entrar en el aposento cuando el hombre y la mujer están unidos en el acto sagrado de fecundidad y de creación, no se puede abrir tampoco la tumba, porque la tierra está fecundando con el autor de la vida.

sino que es un bien, como lo afirma Eschlimann, un hogar de reconstrucción y de transformación de la vida (28). Del muerto-cadáver, la tierra hace surgir un nuevo modo de existir: el muerto-ancestro

El lugar de la tumba es también significativo. Esta se hacía antes en el patio, en el jardín de la casa o en el frente de la casa central, eso se ve todavía en las lomas de República Dominicana. Estos lugares traducen la unión mística de las generaciones presentes y pasadas, de los vivos y de los muertos. Es para que los espíritus de los muertos puedan voluntariamente, cuando quieran, juntarse con los miembros sobrevivientes de la familia.

Por último, la tierra y la tumba están íntimamente unidas, como la esposa-madre y la habitación de la fecundidad. La tierra que tomó al niño a su cargo al momento de su nacimiento entre los vivos, le retoma al final de su recorrido para realumbrarlo entre los ancestros.

Tercero: Los nueve días y el último rezo

A los nueve días hay que despachar al muerto para que se vaya bien lejos de la casa, a la paz y la tranquilidad.

Es una tradición realizar una novena al muerto, y el último día de ésta se reza una "Hora Santa" en la que todos los familiares y toda la comunidad del pueblo participan. Se celebra la Misa de los nueve días, y se repone, se devuelve el orden en la casa, en el pueblo, y todo vuelve a la normalidad.

Los nueve días, relacionados con los llantos y lamentos, presentan, en la tradición africana, el muerto a los antepasados ancestros y al Dios Creador y Dador de Vida, como el buen Hijo. Subrayamos que, lejos de pensar que es una tradición cristiana, los africanos celebran los nueve días siempre en la simetría y simbolismo entre nueve días y nueve meses, como tiempo necesario para el nacimiento de un niño. Así como el niño dura nueve meses en el seno de la mujer-esposa del hombre, así también el muerto-niño durará nueve días, equivalente simbólico de nueve meses, en el seno de la tierra-Madre, mujer del clan.

Con la imposición de la tradición católica, los sureños dominicanos-caribeños tuvieron que pasar por el templo, aún sin saber por qué, para pedir a Dios su misericordia para que el difunto no se vaya a perder en las tinieblas.

La cinta negra puesta sobre el altar, simétrica de la cinta roja amarrada de la muñeca del niño cuando nace, es símbolo de la protección

28. J-P. Eschlimann, *a.c.*, pág. 267.

contra el *mal de ojo*. Es decir, contra “la gente mala” que puede provocar enfermedad o muerte. Así pues, la cinta negra es protectora contra los ojos de la muerte para que no envidie a los vivos. Es signo de fortalecimiento de la vida (29).

Conclusión

No pudimos analizar todas las cuestiones que se plantean alrededor de la muerte. Toda la vida bakoko prepara la muerte y entierro. Como el matrimonio, la muerte revela al extremo todas las tensiones familiares y sociales, las perturbaciones y las crisis, que atraviesan la sociedad.

Frente a la muerte y al vacío creado por ella, los africanos y los caribeños tratan de restablecer el equilibrio social y suplir el desorden impuesto por la muerte, con los ritos funerarios. No son un sustituto ni un sistema de evasión, sino un lenguaje lleno de sentido y significación.

El duelo es, en efecto, una manifestación popular, la más célebre, uno de los lugares vivaces de la tradición. Detrás del rito hemos descubierto la constante tensión vital de éste y de los símbolos, así como la búsqueda de liberación del hombre y de la mujer.

La mujer da a luz, y la tierra se encarga de producir y de nutrir. El hombre se muere, la tierra le retoma y lo re-alumbra.

El rito y su símbolo abren al hombre africano y caribeño a un sentido de la existencia, definido por la experiencia fundadora de los antepasados-ancestros.

Efectivamente, la muerte y el pueblo plantean la cuestión fundamental de la condición presente del hombre y de la mujer, de “lo después”, lo “más allá”. Vamos a tratar de destacar en el próximo capítulo, partiendo de nuestros análisis, la significación y el sentido que el hombre africano y caribeño tienen de la muerte.

Capítulo III

El sentido de la muerte en la acumulación de tradiciones

Después de esta mirada a algunas prácticas africanas y caribeñas (1), pensemos ahora lo que es la muerte.

En el pensamiento negro africano y caribeño, la muerte se desarrolla a través de diferentes aspectos: amenaza, ruptura y separación. La muerte es para el negro africano y caribeño, una ida, “un irse”. Es este paso necesario para nacer a una nueva vida. El último punto nos enseñará cómo nuestros muertos y nosotros los vivos, “somos” en comunión y en comunicación continua. Decimos que “somos” en comunión y no que “estamos”, porque es cuestión de una presencia existencial permanente.

1. La muerte como amenaza, ruptura y separación

A. Una amenaza

El mundo de los muertos aparece como amenazador para el hombre. Muchos ritos funerarios parecen preocuparse de la protección de los vivos contra la influencia nefasta y malévola de los muertos (2).

Cada uno trata de convertir en sí las fuerzas del mal y de la destrucción, la mala y estéril muerte. Por eso es que al sacar el cadáver de la casa, lo harán de cabeza, para que su espíritu no vuelva. Se lavarán las manos cuando regresen del cementerio y pondrán una cinta negra sobre el altar o alrededor.

1. Notamos que hemos generalizado nuestras dimensiones, extendiéndolas del pueblo bantú bakoko de Africa a los bantús africanos; y del suroestano dominicano al dominicano y caribeño. Y no hay que aislar el sentido de la muerte de los ritos-símbolos.

2. Cfr. Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, pág. 254.

La vida se presenta así como el único bien verdadero porque hace cuerpo consigo misma y no puede separarse de ella. El hombre le tiene miedo a la muerte porque lo reduce al silencio por la supresión histórica de su cuerpo. El miedo de la muerte-desorden viene de la agresión dirigida en contra de la unidad o de la identidad del grupo y del yo.

B. Una ruptura

La muerte establece un desorden en el equilibrio vital. A pesar que no aniquila la vida de la comunidad, la muerte disminuye la vida individual y la desequilibra en su transmisión.

Así se hace esta ruptura de la vida dichosa del existente humano individual, ruptura del aliento de difusión del género humano. La muerte de un padre desequilibra la familia y rompe con la descendencia.

Al mismo tiempo que amenaza y desordena la vida del individuo, la muerte es un invasor que el grupo es forzado y apremiado a recibir.

Toda la colectividad se moviliza para proceder a la conquista del intruso: publicidad del anuncio del fallecimiento, paro de toda la vida social, gastos... (3).

Para combatir el desorden de la muerte, el hombre utiliza el desorden del ruido, de los gritos, de agitaciones y de llantos. La muerte agita la sociedad, y esta última ahoga, reprime y suprime simbólicamente la muerte por sus agitaciones.

Acordamos un lugar muy importante a la generación y al hombre. Es en esta concepción que la muerte nos parece un desorden fundamental y una ruptura del equilibrio. Es ruptura y esparcimiento.

C. La muerte: una separación

Ligados a la ruptura, los llantos y las lamentaciones de la asistencia expresan el vacío irreparable que causa la muerte. La muerte rompe el ritmo de la vida, desbarata, rompe las relaciones y manda a la soledad. La muerte es, a pesar de todo, un diálogo interrumpido, diálogo de cuerpos y diálogo de palabras. La ausencia es valorada por todos los sentidos a la vez, según lo que era la plenitud del compartir y del intercambio (4).

3. *Ibidem*, págs. 85 y 101.

4. Cfr. Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 314; O. du Roy, "Celebrer la mort dans l'esperance" en: *Bible et vie chrétienne* 107 (1972), págs. 5-16.

5. De un canto fúnebre-lamentación, escuchado en noviembre de 1982 en Cameroun-Africa.

Sentida y vivida como separación, la muerte es un rasgón para los que se quedan —los vivos. “Tú te has ido —decía una madre en su llanto de lamentación—, la mirada que me miraba, que me fijaba, ya no está” (5).

2. La muerte como una partida

La muerte es también una partida, y no un aniquilamiento total. El desaparecido va a juntarse con los difuntos-ancestros y tiene acceso a otro modo de existir. En efecto, en el pensamiento tradicional de los africanos —presente en la conciencia o en el subconsciente caribeño— vive siempre “la significación primera de que la muerte ha sido y es el regreso al mundo de los antepasados” (6). La muerte rompe el ritmo de la vida sin ponerle un fin. El único gran cambio es la descomposición del cuerpo. Efectivamente, más allá de la tristeza y de la angustia que suscita la realidad vivida como ruptura y dispersión, lo imaginario sigue no menos afirmando la interpenetración de la vida y de la muerte.

El muerto es enterrado con un machete, con una azada, un arma, una lanza o un bastón... cada uno según su función y su estatuto, para que le ayuden en el camino.

La muerte es así un verdadero viaje que el difunto emprende hacia los antepasados; solamente que es un viaje sin regreso. Morir es, así, irse para otro mundo (7).

3. La muerte, un paso necesario: un traspaso

La muerte, en la tradición africana y caribeña, más que un término o un fin, es un lazo, una transición, un paso; en breve, es la ocasión de ligar el mundo de los vivos al mundo de los vivos-muertos (8). En efecto, para tener acceso a esta nueva dimensión social: “ancestros-antepasados”, el hombre debe necesariamente pasar por la muerte. Esta se inscribe así en la inmensa corriente vital que anima y alienta el circuito de las fuerzas humanas y cósmicas.

La muerte vuelve a ser el momento del salto en el cual se descubre no sólo un momento de la vida, sino un momento benéfico, fuente de una vida más auténtica y rica. Se define así como un paso a la *vida*, y para la vida, como un sobrante de potencia y fuerza (9).

6. Henry Gravrand, *a.c.*, pág. 222; Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 314; S. Azombo-Menda et P. Meyongo, *op. cit.*, pág. 147; Y.K. Bamunoba-B. Adoukonou, *op. cit.*, pág. 11.

7. Cfr. Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, págs. 92 y 250; Y.K. Bamunoba-B. Adoukonou, *op. cit.*, págs. 10-11.

8. Vivos-muertos: es para decir los que murieron, pero que son vivos en nuestra tradición.

9. Cfr. Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 330; Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, pág. 79.

Los ritos y los servicios fúnebres muestran que la muerte aparece como transición necesaria para otro estatuto que manifiesta al grupo y le garantiza su continuidad y su permanencia, más allá de la pequeña asamblea muy provisional y precaria formada por los vivos. La solicitud de la bendición de los ancestros, por ejemplo, se hacía aparte, bajo una mata grande, durante la comida mortuoria organizada por las mujeres mayores y los huérfanos. Una mujer llamaba a cada muerto por su nombre y le pedía venir a comer con los niños, bendecirles a todos y sus cosechas. Para poder ser evocado e invocado como protector, había que haber muerto. La muerte libera al cuerpo de sus límites biológicos para hacerle alcanzar una dimensión cósmica (10).

Así vista, la muerte no es una pérdida sino una ganancia de vida y de continuidad, una negativa y un rechazo categórico de la ruptura y un llamado al nacimiento.

4. La muerte: un nuevo nacimiento

Christine Buhan escribe que:

Salido del vientre de su madre carnal el cuerpo vuelve al vientre de la tierra, esta otra madre que le alumbró a un nuevo nacimiento por el que se vuelve un germen y padre o madre de generaciones futuras, proveedor de vida para la comunidad del linaje (11).

En efecto, desde la salida del niño del seno materno, la tierra se encargó de él cuando enterraron su cordón umbilical y su placenta bajo la mata de plátano. El niño ha sido bañado para entrar en la vida. A su muerte-nacimiento, le bañan también.

Este baño del muerto es como un momento del ritual muerte-nacimiento. Por la tierra, por el agua, el hombre africano y caribeño nace a una nueva existencia, otro modo de ser. Es ahora hombre completo porque encuentra y reintegra una parte de sí mismo (ombligo) que estaba enterrada en el seno de la tierra.

“Del muerto-cadáver, la tierra hace surgir un nuevo modo de existir: el muerto-ancestro” (12). El proceso de renacimiento se realiza con el del ahogo de la muerte.

El africano, y con él el caribeño, mueren a la vida terrestre para renacer a un mundo nuevo, mundo de los ancestros-antepasados, para una existencia que nunca se acabará porque está en el patio del Dios de la vida y de la fuerza (13).

10. Cfr. Christine Buhan, *op. cit.*, págs. 311-312; René Bureau, a.c. pág. 214.

11. Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 311.

12. J-P. Eschlimann, a.c., pág. 267.

13. El Dios de los antepasados es el Dios creador, el Dios dador de la vida, de la fecundidad y de la fertilidad.

Toda la simbólica que rodea el nacimiento, marca la entrada en la vida; y la muerte, el entierro, después del lavado o el baño del difunto —lo que llamados aseo— y el paño blanco (pañal), marcan al hombre a la vez como muerto y como recién nacido: símbolo de la vida eterna (14).

5. “Los muertos no son muertos”

A. El mundo de los muertos

Ya a nivel del cadáver, el africano y el caribeño afirman que éste no es basura, de la que hay que deshacerse. Por el contrario, es un cuerpo humano que tiene una vida suficiente para sentir el dolor y tener vergüenza. El trato del difunto como compañero indispensable es una muestra de que el muerto no está privado de vida (15).

El desaparecido no ha muerto verdaderamente. El africano cree que los muertos son vivos; lo mismo el caribeño. Puede comunicarse con ellos, invitarles a regresar y atraerles al círculo de los vivos.

Efectivamente, al morir, el hombre no desaparece por completo. Su fin no se identifica pura y simplemente con el cadáver material que vuelve a la tierra. Algo subsiste. Hay un mundo después de la muerte, un mundo de los muertos vivos, distinto del de los vivos, pero que mantiene algunas relaciones, en ciertas circunstancias, con el mundo de los vivos (16).

Los que han muerto, nunca se han ido. Los muertos no están debajo de la tierra. Los muertos no han muerto (17). La muerte es solamente un cambio de lugar y de condición. Cuando uno se muere, deja sus padres aquí en la tierra para ir a encontrar a otros. Aquí tienen las palabras de un moribundo: “Llévense bien y cuidense, yo voy a encontrar a los nuestros” (18). Esto concede una cierta quietud y paz al que se muere, si había vivido bien en la tierra con los demás.

¿Y qué decir de todos los panegíricos y todos los dichos al muerto en el momento del entierro? ¿Y qué de las ceremonias con comidas sobre las tumbas? ¿Por qué enterrar a uno con lo que quería mucho cuando vivía, si no es que le creemos vivo en la otra vida?

14. Cfr. Henry Gravrand, *a.c.*, pág. 247; J-P. Eschlimann, *a.c.*, pág. 264.

Todos los cuidados dados al cuerpo manifiestan esta novedad de vida que empieza.
15. Cfr. J-P. Eschlimann, *a.c.*, pág. 267; Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, págs. 213-214.

16. Cfr. Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 314; Y.K. Bamunoba-B. Adoukonou, *op. cit.*, págs. 10-11.

17. Cfr. Birago Diop, “Souffle des ancêtres” (poemes) in: *Leures et Leures*, Pres. Afric., París 1961.

18. Bilolo Clement, en su última alocución, 1976.

B. Comunión-comunicación

La muerte física no pone fin a las relaciones sociales y a todas las relaciones entre los vivos y los muertos. El intercambio de comida y de regalos manifiesta el tipo de relación privilegiada entre los vivos y los muertos.

En efecto, en la familia de un muerto, depositan un poco de comida en la esquina de la casa para el que se ha ido (19). Todo eso es una muestra de que los muertos son reconocidos por los africanos y sus descendientes como vivos auténticos, como miembros importantes y activos de sus respectivas familias. Son incluidos en el proceso social de intercambio y del compartir de los bienes de consumación (20).

Los muertos guardan su personalidad y siguen haciendo lo que hacían en esta vida. Su mundo es cercano al mundo de los vivos. La muerte es así una afirmación de que la comunicación-comunión que tenían por medio de la palabra, sigue y sobrevive como la historia.

Vivos y muertos son fuertemente unidos en una dialéctica de fortalecimiento, porque el ancestro se nutre con los dones de los vivos, mientras que los vivos encuentran en el ancestro un protector, la seguridad y la garantía de la continuidad del linaje. Acuden a él para obtener la bendición, la fecundidad, la fertilidad de la tierra y la abundancia de la cosecha.

¿Por qué la tumba en la casa o delante de la casa o en el patio? Es porque las familias quieren tener sus muertos con ellos. La vida con los muertos pertenece, en efecto, integralmente a la vida cotidiana, brevemente, a la vida (21).

En el fondo, la familia africana y caribeña son permanentes en el tiempo. Los muertos, los vivos y la descendencia futura, forman parte de ella y son una identidad homogénea y coherente.

Así, pues, aunque los muertos son propiamente hablando invisibles, su presencia pasa por ser evidente para el hombre africano y caribeño. Viven y toman parte activamente en los asuntos y la vida de sus familias (22).

Conclusión

Aunque el africano, y con él el caribeño, consideran la muerte como un paso, una mutación, un cambio de lugar y nunca jamás como

19. Reflexionando en la lógica europea y católica, muchos han juzgado eso como brujería o animismo.

20. Cfr. Christine Buhan, *op. cit.*, págs. 323-325; Y.K. Bamunoba-B. Adoukonou, *op. cit.*, pág. 146; S. Azombo-Menda et P. Meyongo, *op. cit.*, pág. 146.

21. Cfr. Christine Buhan, *op. cit.*, pág. 137; Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, pág. 353; Y.K. Bamunoba-B. Adoukonou, *op. cit.*, págs. 110-330.

22. Por eso es que hoy día es difícil tener una reunión, una misa, cuando haya un muerto en el pueblo. No va casi nadie.

la destrucción de todo, no escapan a la angustia que provoca la muerte. Es en efecto imposible negar la realidad trágica de la muerte y su ineluctabilidad, pero el sistema de las creencias y de los ritos niega y rechaza su brutalidad por la mediación de símbolos y la alteración de la situación.

En la muerte, y más allá de ella, el africano y sus descendientes afirman la permanencia de la vida. La muerte de un individuo no podría, pues, alterar fundamentalmente las estructuras. No clausura la vida. Es sólo “una transición en el modo de pertenencia” (23) del individuo a la sociedad global.

Vivos y muertos se complementan y co-existen para asegurar la permanencia de la vida, y “el tiempo de los muertos”, tal como lo subraya Louis-Vincent Thomas, “tiempo de la eternidad, engloba el tiempo de los vivos y el de la contingencia” (24).

23. Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, pág. 239.

24. *Idem*; Dominique Zahan, *Religion, spiritualité, pensées africaines*, Ed. Payot, París, 1972, pág. 62.

Capítulo IV

De la experiencia ancestral a la experiencia cristiana de la muerte

Después de estos tres capítulos, hubiéramos querido profundizar más sobre las coincidencias y divergencias entre la experiencia acumulada de las generaciones, o ancestral, y la cristiana. Pero nos proponemos plantear solamente unas preguntas y abrir posibles brechas de reflexión para el futuro.

Los ritos fúnebres celebrados en el momento de la muerte de una persona, tienen una importancia grande para los africanos y caribeños. Hemos dicho que por africanos deberíamos entender los negros africanos y los descendientes de los africanos, o todos los que tienen algo en común con Africa, porque a estos últimos los han integrado en la vida social.

Sin embargo, por razones de cambio rápido a causa de la educación, del catolicismo y de la colonización (1), algunos de estos ritos han perdido su alcance, su impacto y hasta han cambiado de significación. La introducción, mejor dicho, la intromisión del catolicismo, condujo a considerar muchos de ellos (2) como prácticas anti-cristianas y aún paganas; aunque estos ritos sumerjan profundamente sus raíces en la sociedad africana.

¿Cuál es el fin, la novedad de la fe cristiana en comparación con la experiencia ancestral de la muerte? ¿Es que la realidad humana africana y caribeña puede vivirse en Cristo como lugar de la revelación del Dios de la Vida?

—La muerte es una realidad del hombre y Jesús la vivió (3).

1. Cfr. María Tereza Ruiz, *op. cit.*, págs. 36-40.

2. No los hemos descrito todos en nuestro primer capítulo. No analizamos, por ejemplo, el anuncio de la muerte, la interrogación del muerto, la ceremonia de aniversario, las libaciones, el culto de los ancestros... todos subrayan la exaltación de la vida.

3. G. Martelet, *op. cit.*, págs. 31 y 58-59.

—La necesidad de la muerte como paso necesario, Jesús la vivió; no hay resurrección sin muerte.

—La importancia de la tierra: para producir, el grano de trigo debe caer en tierra, así el Hijo del Hombre... Y debe pasar del grano a la espiga porque es todavía la semilla de su propia grandeza (4).

Son tantos los aspectos que se pueden desarrollar y profundizar. ¿Y qué hace la novedad de Jesús? ¿La resurrección? ¿La unidad de toda la humanidad? ¿El don de sí mismo? No los tocaremos aquí. Los dejamos para quien quiera profundizar más, o como una tarea para nosotros mismos en un trabajo posterior.

Es “caribeñizando” el cristianismo en sus aspectos fundamentales, que aceptaremos algunos ritos como medio para hacer que la significación del cristianismo sea más accesible al espíritu caribeño. Hasta ahora se nos ha impuesto un catolicismo del que tenemos que liberarnos para ser nosotros mismos. No hay una cultura que tenga el monopolio de la revelación y de la encarnación del Dios de los pobres.

Capítulo V

Las implicaciones político-pastorales a la luz de la visión ancestral de la vida y de la muerte

Si no es posible forjar la unidad del Caribe a partir de un idioma —lo que sería un sueño irreal— creemos que se puede lograr a partir de su cultura, porque la tiene, y a partir de las razones de su solidaridad como pueblo explotado y oprimido.

¿No tienen todos en el Caribe, o la sangre del indio-masacrado que grita paz y autonomía, o la del negro que dice y grita libertad y hegemonía contra la opresión y contra el olvido? Sangre-semilla que es esperanza de la victoria de la lucha por la liberación. ¿No sufren hoy el yugo del mismo imperialista y dominador?

Sin pretender desarrollar un sistema político o pastoral, nos proponemos, como en el capítulo anterior, sembrar algunas inquietudes entre nosotros y abrir unas brechas de esperanza.

1. La lógica ancestral como dialéctica de la lucha por la dignidad y los derechos del hombre y de la mujer caribeños

Si lo que preocupa al caribeño es preservar y prolongar la vida, la realidad de la muerte en la lógica ancestral, ¿no nos invita y compromete para luchar por la vida, para que sea respetada y respetados los derechos de la persona a la vida?

¿Por qué tendrían los imperialistas que imponer un control de nacimientos con pastillas y productos químicos, como si el problema fundamental caribeño fuera el de tener muchos hijos y no el de verles sin posibilidades de crecer y de ser hombres y mujeres responsables de su destino? (1).

1. Cfr. Franz Hinkelammert, *La deuda externa de América Latina, el automatismo de la deuda*, Colección Análisis, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1988, pág. 58.

En efecto, redescubrir su unidad y las razones de su solidaridad es para el Caribe, recobrar su soberanía como derecho a la igualdad y hegemonía. La unidad cultural caribeña vuelve a ser la conciencia y la expresión de su soberanía; una afirmación del nuevo sujeto político-histórico caribeño. Ya no es el masacrado ni el esclavo, sino el ser libre y autodeterminativo, un adversario en el mismo sillón que los EE.UU. de América (2).

Nadie debe morir como un perro porque el animal se estira, y el hombre debe permanecer como dormido. ¿Esto no nos compromete a luchar y a denunciar a todos los asesinos y criminales bajo sus diversas formas?

2. La lógica ancestral unificadora como dialéctica de la lucha por la libertad de expresión y el derecho de asociación por la misma causa

Aunque amenaza, la muerte congrega, une y llama a la sociabilidad y a la solidaridad, donde el pueblo se afirma como colectividad. Ante el silencio que el “acontecimiento muerte” impone al difunto, la comunidad del pueblo desafía la muerte e impone la *vida*, la palabra.

¿No nos invita la realidad de la muerte-vida a la lucha por la libertad de expresión y por el derecho a asociarse y solidarizarse por la misma causa? ¿Por qué los EE.UU. no quieren ni aguantan que los países centroamericanos y caribeños se solidaricen con Nicaragua? ¿Por qué la formación del frente pro democracia y paz contra este mismo país en 1982? (3). Es que, como dice Helio Gallardo: “La respuesta del Centro Imperial es precisa: No debe reconocerle, no debe existir... (4)”. La unidad cultural caribeña es diálectica a la unidad política contra el mismo centro imperialista político, económico, cultural y religioso.

La lógica ancestral es una negación de todo silencio cómplice de muerte. Que sea dicho al paso, la persona que no llora la muerte de un miembro de la familia y uno que no presencia la muerte del pariente de

¿Por qué deben ser las instancias extranjeras las que deben decidir y percibir las líneas fundamentales de nuestra política? Y Franz dice: “La razón del surgimiento de la deuda sigue siendo la renuncia de América Latina, a hacerse responsable de su propio desarrollo, entregando esta responsabilidad al capital extranjero”.

2. No habrá comunidad centroamericana, no habrá comunidad latinoamericana, no alcanzaremos una identidad y una palabra propias sin movilización del pueblo”, dice Helio Gallardo en: *Elementos de política en América Latina*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1986, pág. 265.

3. “El primer objetivo de la política de todas las administraciones norteamericanas respecto a América Latina, ha sido evitar 'otra Cuba'...”, ver Richard Fagen, *Forjando la paz. El desafío de América Central*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, pág. 43.

4. Helio Gallardo, *op. cit.*, pág. 264.

su amigo, son considerados simultáneamente como “brujo” que se alegra, cómplice de la muerte y como enemigo de la familia. Así pues, según la lógica ancestral, el que en el Caribe o en América Latina no denuncia la muerte y todas sus formas de manifestación, el que no se compromete contra ella, es cómplice.

Por consiguiente, una Iglesia indiferente, que no denuncia, una que calla y no se compromete en la lucha por la vida, es cómplice de muerte, cómplice de asesinato, de desapariciones y violaciones. La Iglesia “caribeñizada”,

...debe aprender a marchar junto con el pueblo, escuchando su voz e identificándose con sus luchas. Con humildad, como sierva de Cristo, debe cumplir su ministerio de servicio... En una intensa práctica de solidaridad con los pobres, su voz de denuncia contra las injusticias será más fuerte, asociada al mensaje de esperanza que ofrece el Evangelio (5).

3. La lógica ancestral como dialéctica de la unidad económica y política

A. No a la propiedad privada y nueva lógica de producción

La tierra, lo hemos visto, es la Madre de todos los que junto con Dios dan la fecundidad y la regeneración. Es la tierra que da la cosecha para sus hijos —para todos. ¿Por qué aceptaríamos que la codiciaran y la prostituyeran vendiéndola por dinero, prestándola o que la violaran quitándola de las manos de sus hijos o haciéndola una propiedad privada? (6).

La tierra es de Dios y de todos. Según la lógica ancestral no hay tierra propiedad privada y prostituida. La tierra existe como comunera y comunitaria.

En efecto, hablar de la tierra-Madre, mujer endogámica del pueblo y lugar perfecto de transformación para pasar al estado de ancestro o del trigo a espiga (Jn. 12, 24), es sostener el combate arduo contra toda explotación de la tierra que no es para la prolongación de la vida del pueblo. Es luchar en contra de todo sistema que codicia y prostituye a la Madre; luchar contra todo sistema que crea y perpetúa la pobreza, obstáculo para mantener la vida y vivir nuestra esencia. “Hay que

5. Consulta latinoamericana sobre la “Participación de las Iglesias en programas y proyectos de desarrollo” Itací-Brasil-septiembre 1980, *Las Iglesias en la práctica de la justicia*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1981, pág. 120.

6. Cfr. Roy H. May, *Los pobres de la tierra; hacia una pastoral de la tierra*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, págs. 20-65; Ingemar Hedström, *Somos parte de un gran equilibrio, la crisis ecológica en Centroamérica*, ED. DEI, San José, Costa Rica, 1986, pág. 102.

buscar nuevas maneras de organizar la producción para incluir a los sin tierra... (7)".

B. La tierra: vida y poder, como negación dialéctica del capitalismo

Sin tierra propia, tierra nuestra, es decir, del pueblo, ¿a quién nos entregaría la sociedad cuando hubiese agotado sus posibilidades de regeneración? ¿Cómo podríamos renacer? Aún Jesús, para poder dar posibilidad de fuerzas al Espíritu Resucitador, tuvo que pasar por el seno de la tierra.

Por lo tanto, hoy todos, cristianos o tradicionales —me refiero a la cultura del pueblo—, necesitamos la tierra nuestra que pueda encargarse de nosotros desde el nacimiento hasta el paso para la otra vida.

La tierra es para los hijos y los productos para su vida. Cada uno produciría según sus capacidades y la cualidad de su tierra, y se compartirían entre todos según las necesidades.

Una reforma agraria efectiva alentaría el multicultivo, a fin de satisfacer las necesidades de alimentos básicos, y no el monocultivo orientado hacia la exportación (8).

Los cambios significativos en la tenencia y el uso de la tierra, nos llevarían así a plantear cuestiones fundamentales en el sistema económico y político del Caribe. Porque creemos que si el pueblo caribeño se afirma y se define "por lo social", es decir, sufrido, y que debe ser sujeto de su historia con los mismos ancestros-antepasados, indios y/o africanos, debe ser la lógica del ancestro la que debe guiar su política y no la lógica individualista imperialista occidental. La lógica ancestral es, por esencia, como nos revelaron nuestros análisis, sociable y no capitalista. Es socialista en los términos modernos.

4. La muerte, compromiso por la vida

En definitiva, porque el Caribe está en una zona estratégica del Centro del Imperio: EE.UU., cuyo objetivo es preservar su dominio y a los pueblos del Caribe mantenerlos miserables y manipulados; la muerte, adquiriendo una nueva dimensión, se inscribe en la lógica ancestral como consecuencia de la lucha para establecer el socialismo o la lógica unificadora del Caribe. Hoy la llamaríamos "la lógica de la mayoría (9)".

7. Cfr. Richard Fagen, *op. cit.*, pág. 61.

8. *Idem.*

9. Es unificador porque es dentro de ésta lógica ancestral que nos encontraremos como pueblo con una mística interior propia e inviolable. La lógica individualista competitiva occidental es codiciadora y prostituidora. Es lógica de la muerte.

El que se muere es el combatiente que ha dado su vida para conservar la vida y la continuidad de la vida del pueblo. Su cuerpo torturado y su sangre derramada son para un pueblo nuevo. Es una muerte que produce rebeldía. ¿No es esta la Eucaristía de los cristianos? ¿Y el motivo del testimonio, como compromiso político con el pobre? Es eso mismo lo que canta Julia Esquivel:

Ya no tengo miedo a la muerte,
conozco muy bien
su corredor oscuro y frío
que conduce a la vida.
Tengo miedo de esa vida.

Tengo miedo de esa vida
que no surge de la muerte,
que acalambra las manos
y entorpece nuestra marcha.

Tengo miedo de mi miedo,
y aún más del miedo de los otros
que no saben a dónde van
y se siguen aferrando
a algo que creen que es la vida
y nosotros sabemos que es la muerte!

Vivo cada día para matar la muerte,
muero cada día para parir la vida,
y en esta muerte de la muerte,
muero mil veces
y resucito otras tantas,
desde el amor que alimenta
de mi pueblo,
la esperanza! (10)

Toda pastoral, en fin, eclesial, que quiere ser liberadora del hombre y de la mujer caribeños, manifestación del encarnado, debe fundarse en esa lógica, en la lógica ancestral, social y de mayorías, para que el caribeño se encuentre hoy como lugar de la revelación del Dios Creador de la historia (11).

10. Julia Esquivel, *El padre nuestro desde Guatemala y otros poemas*, Colección Testimonios, DEI, San José, Costa Rica, 1983, pág. 41.

11. Cfr. Leonardo Boff, *Eclesiología, las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Ed. Sal Terrae, España, 1984, págs. 51-73.

En este estudio quisimos hacer un breve análisis y acercamiento de algunos aspectos de la cultura africana, para poder entender mejor la caribeña, en una re-lectura de la muerte en la acumulación de tradiciones africanas y caribeñas.

Tanto el hombre africano como el campesino o pescador, como el campesino caribeño, están preocupados por la vida: la procreación, la transmisión y la conservación de la vida. Porque la vida es lo supremo, dar la vida recibida es su tarea primordial.

Pero, rápido experimenta la fragilidad. ¿Por qué la muerte? ¿Qué sentido tiene? Es la cuestión fundamental. Considerada como paso a lo invisible, la muerte es un punto crítico donde el viviente terrenal cambia de estatuto objetivamente.

En el fondo, vida y muerte, tales como se presentan, están en relación dialéctica como comienzo y fin. Se hablan, se definen mutuamente y no se pueden articular de otra manera.

El hombre es un proyecto de participación vital. La muerte suscita en él un juego de participación y de correspondencias. Los padres, los familiares cercanos o lejanos y toda la comunidad, se encuentran afectados, y también el espacio de la casa, del patio y del pueblo. Los objetos que pertenecieron al difunto, y por igual la tierra y el cosmos, son afectados también.

Así entendemos todos los cuidados y atenciones que rodean la vida y el cuerpo que lo aguante al finalizar su carrera en la tierra. Tratando de releer las actitudes del africano y del caribeño en torno a la muerte esperamos haber permitido un pequeño espacio de encuentro y de unidad para todos quienes deseen y aspiren a compartirlo; y haber llevado a la luz el sentido profundo de la personalidad, de la mística y de la sabiduría africana, en parte generadora de la nuestra.

La descripción y el análisis del ritual nos permitieron conquistar el cuadro de teorización de la cuestión de la muerte, sin imponer arbitrariamente a cualquier cultura una perspectiva proveniente de un universo cultural ajeno. No quiero pretender que todo lo caribeño se reduzca a lo africano; hemos querido que reconozcamos lo que llevamos en nosotros como raíces culturales de aquellos emigrantes-forzados negros, nuestros antepasados-ancestros.

Hemos recogido, aunque brevemente, el mensaje que nos viene de los análisis. Es el hombre africano, y debe ser el caribeño, quien como agente activo y sujeto de su historia dé el sentido a la vida; sentido que es siempre presente, postulado por la estructura simbólica en la que desarrolla su proyecto de vida. De la vida se niega a caer en el absurdo y crea un sentido. De la gravedad y de la negatividad total, que es en apariencia y a un cierto nivel en realidad la muerte, hace surgir todavía un sentido porque su universo es fundamentalmente simbólico.

Por los símbolos, el africano y el caribeño trascienden la muerte y el miedo de la ruptura exaltando la vida. Así, la angustia de la muerte no es el horror de la nada, sino sólo el miedo de una ruptura dolorosa que es un paso al otro lado de la vida.

La afirmación de la fuerza vital sobre la afirmación de la muerte, es la última palabra de la cultura africana y caribeña. La muerte es así percibida como excedente de sentido, surgimiento de la vida y realización del hombre y de la sociedad.

Hoy, todo esfuerzo pastoral o político que considera y valora la persona humana en su totalidad, debe tomar en cuenta toda la experiencia vivencial y existencial del caribeño. Debe buscar saber lo que condensa y cristaliza toda la vida y la lógica que la conduce. En nuestro caso, la lógica ancestral, unificadora del caribeño, es la que puede llevar al Caribe a ser lo que es y lo que debe ser: *sujeto de su historia* con el Dios de la *Vida*. Descubriéndose como pueblo, el Caribe será dueño de su destino.

Recobrar la unidad cultural caribeña como conciencia y expresión del derecho a la igualdad, nos llevaría consecuentemente a la afirmación de la unidad política caribeña según la lógica ancestral o la lógica de la mayoría.

Así pues, el cristiano podría contribuir a la realización de la liberación del hombre caribeño, con una condición: ubicándose en la perspectiva y la lógica caribeña de la vida y no apoyándose sobre unas categorías procedentes de un contexto social y cultural en todo diferente, e incluso antagónico.

Creemos y esperamos al terminar este estudio haber contribuido con un poquito de luz a la búsqueda de la realización de la unidad caribeña; y haber aportado elementos para una re-lectura de los 500 años de invasión cultural desde el pueblo caribeño y latinoamericano.

Bibliografía

Libros

- Azaombo-Mende S. et P. Meyongo, *Precis de philosophie pour l'Afrique*, Ed. Fernand Nathan, París, 1981.
- Bamunoba Y.K. et B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, Prés. Afric. UNESCO, París, 1979.
- Christine Buhan, *La mystique du corps. Les yabyan et les yapeke de Dibombari au Sud Cameroun*, Ed. L'Harmatan, París, 1979.
- Celsa Albert, *Los africanos y nuestra isla*, Ed. CEDEE, Santo Domingo, 1987.
- Consulta Latinoamericana... *Las Iglesias en la práctica de la justicia*. Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1981.
- Country Programs I, *Latin America and the Caribbean Regional office*, August 11, Santo Domingo, 1977.
- Dominique Zahan, *Religion, spiritualité, pensées africaines*, Ed. Payot, París, 1972.
- Ernest Samman, *Les religions de l'Afrique*, Ed. Payot, París, 1979.
- Franz Hinkelammert, *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1988.
- Helio Gallardo, *Elementos de política en América Latina*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1986.
- Ingemar Hedström, *Somos parte de un gran equilibrio, la crisis ecológica en Centroamérica*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1986.
- Juan Bosh, *Composición social dominicana, historia e interpretación*, Ed. Alfa y Omega, Santo Domingo.
- José Luis Saez, *Cinco siglos de Iglesia dominicana*, Ed. Amigo del Hogar, Santo Domingo, 1987.
- Julia Esquivel, *El padre nuestro desde Guatemala y otros poemas*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1983.
- Leonardo Boff, *Eclesiogénesis, las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Ed. Sal Terrae, España, 1984.
- Louis Vincent Thomas, *La mort africaine*, Ed. Payot, París, 1982.
- Louis Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Ed. L'Harmatan, París, 1980.
- María Teresa Ruiz, *Racismo algo más que discriminación*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1988.
- María Cristina Mata, *Radio Enriqueillo en diálogo con el pueblo*, Ed. Aler, Serie investigaciones 3, Quito, 1985.

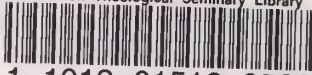
- Martelet G., *L'au-dela retrouvé*, Ed. Desclée, París, 1974.
- Paul Meester, *Oú va l'Eglise d'Afrique*, Ed. Cerf, París, 1980.
- P.T.D., *Situación política de la República Dominicana y sus perspectivas*, Ed. Alfa y Omega, Santo Domingo, 1987.
- Quince Duncan y otros, *Cultura negra y teología*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1986.
- Richard Fagen, *Forjando la paz. El desafío de América Central*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1988.
- Richard Price, *Sociedades cimarronas*, Ed. Siglo XXI, España, 1981.
- Roy H. May, *Los pobres de la tierra: hacia una pastoral de la tierra*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1986.

Artículos

- Bureau, R., "La mort, les morts et les ancetres en Afrique", en: *Studia Missionalia*, Vol. 31, 1982.
- Nirago Diop, "Souffle des ancetres" (Poemes), en: *Leures et Leures*. Prés. Afric. París, 1961.
- Danilo de los Santos, "Referencias sobre la identidad nacional y cultural de los dominicanos", en: *Estudios Dominicanos*, Vol. 8 No. 47, marzo-abril 1980.
- Eschlimann, J-P., "Le proces d'ancestralisation", en: *Studia Missionalia*, Vol. 31, 1982.
- Henry Gravrand, "Signification de la mort en Afrique de l'Ouest", en: *Studia Missionalia*, Vol. 31, 1982.
- Roy o du, "Celebrer la mort dans l'espérance", en: *Bible et vie Chretienne* 107 (1972).
- Monseñor Enrique Bartolucci, "Hacia una pastoral afro americana" en: *Cuaderno de Apertura* 1 (mayo) 1987.

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S. A.
San José, Costa Rica
en el mes de enero de 1990
su edición consta de 2000 ejemplares

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01516 9529

Este estudio de Muamba Tujibikile tiene que ver con la liberación humana, corpórea, personal, social, de un sector oprimido, relegado, violado, de nuestros pueblos caribeños y latinoamericanos. La oferta de Tujibikile para que estos pueblos reconstruyan una parte de sus raíces, es una propuesta de vitalidad, una réplica que forma parte de un camino cultural alternativo para un mundo que se autodestruye y muere y que, en su autoaniquilamiento, vilmente, proclama todavía la "superioridad" del Occidente blanco sobre Africa, Asia y los pueblos mestizos. El discurso dominante del Occidente moderno, burgués y capitalista, ha sido en lo fundamental encubridor, grosero y mezquino, ruin, cuando se trata de hablar acerca de sus víctimas. Desde el pobre, desde la víctima, desde el negro, desde el indio, desde el explotado, América Latina, el Caribe, nunca han sido descubiertos. Sólo encubiertos. Y está en nosotros, profunda y conflictivamente, la tarea de re-descubrirnos.

